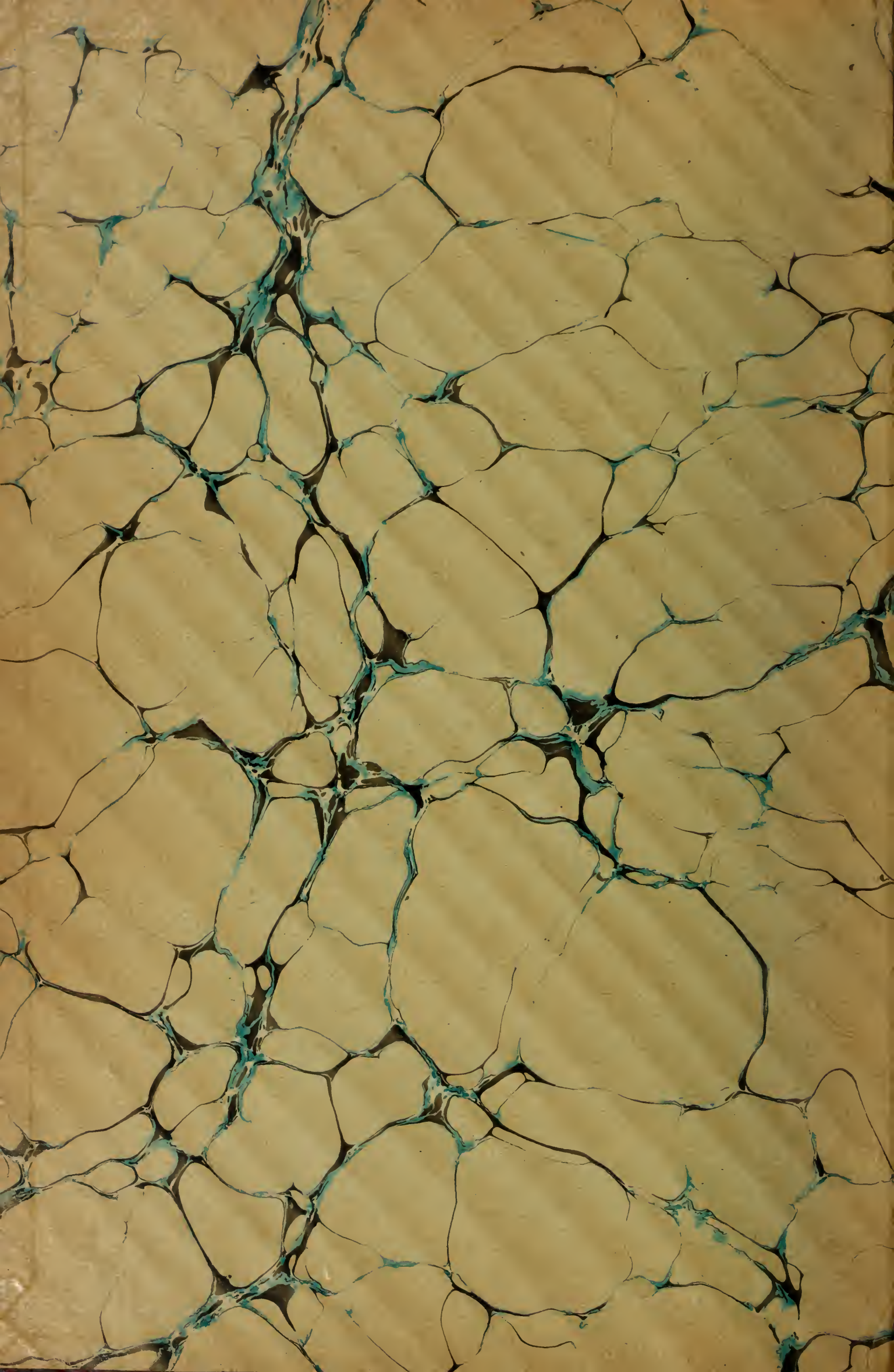
3 1761 08713497 9



LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

IV

SECTION MOËD

I Heb
T151
·F5

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME QUATRIÈME

Traités Schabbath et 'Eroubin

179892.
24.4.23.

PARIS
MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1881

PRÉFACE

La deuxième section de la *Mischnâ*, ou grande codification des lois religieuses israélites, porte le nom de *Moëd*, c'est-à-dire des fêtes, ou des diverses observances applicables à ces jours, et qui remontent plus ou moins, par la tradition orale, jusqu'au législateur des Hébreux. Cette section comprend 12 traités inégaux en étendue, savoir les tr. Schabbat, 'Eroubin, Pesaḥim, Yôma, Scheqalim, Soucca, Rosch ha-schâna, Beça, Taanith, Meghilla, Ḥaghigâ, Moëd qaton. Telle est, du moins, leur succession comme elle a été adoptée dans le Talmud de Jérusalem, différente de celle qu'ont suivie les éditions de la Mischnâ, quand celle-ci est publiée séparément.

Au fur et à mesure que la traduction et l'interprétation de cette série avanceront, il y aura lieu de revenir sur l'ordre un peu bizarre dans lequel ces traités se suivent, pour essayer de justifier cet ordre, en invoquant l'autorité du célèbre philosophe Maïmoni. Mais, tout naturellement, la fête la plus importante de toutes, le Sabbat, passe en première ligne : elle rappelle, par sa périodicité hebdomadaire, quelques-unes des premières croyances du Judaïsme, entr'autres celles de la Création du monde et du rôle de la Providence dans l'univers. Il n'est pas surprenant, dès lors, de voir les rabbins, — au milieu même des persécutions de toutes sortes qu'ils ont supportées tour à tour, — s'attacher avec une certaine passion à la célébration de cette solennité, à lui donner un caractère tout particulier de sainteté, à l'entourer d'amour, de vénération, de respect; le cœur ardent des croyants d'autrefois en était vivement touché.

Maintes fois, la Bible signale comme un devoir éminent le précepte de se reposer le samedi : d'abord, elle l'inscrit au Décalogue, où cette loi forme le 4e commandement (Exode, XX, 8, et Deutér., V, 12) ; puis, elle y revient à diverses reprises, d'une façon plus écourtée, mais non moins significative par sa fréquence (par exemple, Exode, XVI, 25; XXIII, 12; XXXI, 14; XXXIV, 21; Lévitique, XIX, 29; XXIII, 32; Nombres, XV, 9, etc.). Toutefois, les nombreux détails qui constituent le repos sabbatique ne sont pas indiqués dans l'Écriture sainte; bien peu de passages, ou versets, comme celui de l'Exode (XXXV, 1 à 3), servent de base à la loi orale pour préciser les prescriptions diverses relatives à ce commandement. Elles ont été successivement formulées par les autorités théologiques, depuis le pouvoir sacerdotal des pontifes et des juges qui ont succédé à Moïse, jusqu'aux docteurs qui ont rempli les fonctions de chefs de la captivité d'Israël, dans les premiers siècles de l'ère vulgaire.

Il a fallu indiquer quels travaux sont interdits en ce jour et quels autres sont autorisés : puis, — ayant dit quelle limite il est défendu de franchir en ce jour, — comment on y obvie par un « mélange des distances » ; d'où le titre de : *'Eroubin* (associations).

Tous ces sujets, évidemment, sont bien subtils ; et le présent volume,— il faut le déclarer avant tout, — est un des moins attrayants de la longue série du Talmud, qu'il est dans notre plan de traduire au complet. On ne pouvait guère espérer mieux, vu l'austérité du sujet traité dans ces pages, le respect envers la solennité du sabbat poussé à l'extrême, les détails rabbiniques relatifs au repos sacré qui comprennent les minuties les plus exagérées et les plus compliquées, les divisions et les subdivisions des travaux capitaux et des travaux accessoires. Il a fallu beaucoup de persévérance et notre intention bien arrêtée d'offrir au public une version textuelle de chaque traité, pour ne pas nous laisser détourner de notre projet, et ne pas nous borner à de simples extraits. Le concours de plusieurs commentaires hébreux n'a pas été superflu pour nous aider à accomplir, tant bien que mal, notre tâche ardue ; et nous les avons trouvés très heureusement assemblés dans la belle édition du Jérusalmi [1] de Jitomir (non « Zitomir », comme on la nomme parfois erronément).

Les passages légendaires et historiques sont ici fort clairsemés (pp. 78, 109, 122, 129, 141, 154, 159, 225) ; les rédacteurs semblent s'être inspirés de ce Rabbi qui fulmine contre la mise par écrit de la Haggada (ci-après, tr. Sabbat, ch. XVI, § 1, p. 162). Nous trouverons au contraire ces documents en plus grand nombre dans les traités qui formeront les tome V et VI de notre publication. Du reste, cette partie talmudique, qui est du domaine de l'exégèse et de l'archéologie, vient d'être l'objet d'une publication allemande de M. Wünsche (Zurich, 1880, in-8°).

Il a donc paru d'autant plus de notre devoir de faire ressortir ce qui pourra être utile, soit à l'histoire, soit à la philologie, cherchant à nous attacher aux résultats sérieux, aux côtés graves, à défaut de traits intéressants, piquants, ou curieux. De même, on trouvera à la fin (pp. 307-8) des notes additionnelles, dont l'une est relative à l'art musical, une autre à la géographie de l'antiquité.

Comme pour les volumes précédents, nous n'avons pas reculé devant le labeur ingrat de dresser 4 ou 5 tables qui serviront de guide dans le

1. Dans son *Mabó*, ou Introduction hébr. au texte hiérosolymitain (f. 140a), feu Z. Frankel formule contre elle une seule critique, celle de ne pas contenir les chapitres XXI à XXIV du traité Sabbat ; ils avaient été laissés de côté par cette édition, parce qu'ils n'ont pas de *Guémara*, ou complément. Suivant l'avis de Frankel, nous les avons restitués ici (pp. 190-192).

labyrinthe tamuldique qui n'a ni ordre, ni méthode. La table des noms propres de personnes ou de localités, autrement dit l'onomastique, est incomplète, il est vrai; elle ne contient pas les noms des tamuldistes les plus souvent mentionnés. C'est que, précisément, la fréquence de leur mention est telle, qu'à presque toutes les pages, ces noms se retrouvent, et jusqu'à plusieurs fois de suite : il eût fallu, pour être strictement exact, citer autant de fois les noms qu'il y a de pages dans ce volume, grossir enfin cette nomenclature sans profit. Devant cette agglomération qui nous a causé un grand embarras, notre hésitation n'a pas été de longue durée, et nous avons pensé qu'autant valait s'abstenir.

Dans le même ordre d'idées, et par compensation aux lacunes que nous venons de signaler, on verra qu'une plus large place a été consacrée aux détails de linguistique qu'offrent ces anciens textes. Ceux-ci nous fournissent de nombreux termes vulgaires, tirés du grec et du latin; et les commentaires du moyen-âge nous donnent — à titre de traduction, — soit des mots arabes, souvent inconnus aux dictionnaires classiques et restitués au vocabulaire usuel par Maïmonide ou d'autres, soit des termes en langue romane dûs à Raschi et à ses successeurs français. Ces mots ont été lus avec une compétence hors ligne par le savant professeur M. Arsène Darmesteter.

Voici l'énumération des divers termes étrangers :

Ἀγκύλη, 165.
ἀγνύω, 100.
ἅλμη, 151.
ἀντωπά, 112.
ἀστρογονέια, 79.
Βουλητεία, 141.
γαλήνη, 308.
γλαύκινον, 33.
γύψος, 34.
δαμάσκινον, 24.
δεῖγμα, 13, 125.
δέλφικη, 170.
διαδήτης, 304.
διαῖτα, 131, 286.
δίκρανον, 73.
δίξυστος, 112.
δύω, 213.
δύω σάκκοι, 103, 163.
ἐξέδρα, 196, 239, 281
ἐξωστήρ, 130, 274.
ἔπαρχος, 166.
ἐπείσαδος (?), 285.
εὐθύνος, 78.
θέρμος, 98, 173.
θήκη, 160.
θρόνος, 7, 52.
θύρητε, 8.
ἰανθίνον, 33.
ἰσάτις, 123.
καῖρος, 146.
καλαμός, 13.
καλινός, 57, 104.
καμάρα, 8.
καταβολή, 69.
καταφορά, 287.
κέρας, 33.
κερκίς, 113.
κήμος, 62.
κίγκλις, 59, 105, 301
κίσσος, 29.
κνώδαλον, 14.
κολίας, 190.
κολχοί, 29.
κοντός, 226.
κόστος, 292.
κουρίς, 129.
κοχλίας, 72.
κύβος, 191.
λοξόν, 207.
λόπας, 47, 134.
λύγος, 28.
μαλάχη, 70.
μανίακιον, 71.
μέλαθρον, 193, 283.
μέλιτωμα, 78.
μετάτροπος, 288.
ναφθοπώλης, 166.
νεῖρον, 146.
ξενία, 260.
οἰνομήλον, 151, 186-7
οἶσος, 102.
ὄνος κατ'ὦμον, 76.
ὄρος, 285.
πανδοχίς, 260.
περιφορά, 191.
πεσσοί, 197, 213, 285, 289.
πιλίον, 164.
πίναξ, 142.
πόλεμος, 213.
πολιτεία, 2.
πολύτριχον, 67.
προστετηκώς, 67.
πτιστής, 97.
πύργος, 246.
σπλήνιον, 104, 180.
στέμμα, 66.
συμφωνία, 231.
σωλήν, 44, 71.
τετάρτον, 108.

τοξότης, 232.
τρίκαβος, 50.
τρώξυμον, 96.
τύπος, 73, 152.
τύραννος, 245.
ὕνις, 73.
φόρβεια, 59.
χαλκάνθον, 142.
χελωνιάς, 14 n.
χηραμίς, 4 n.
χλανίδια, 73.
ψῆφος, 98.
ψύκτης, 305.

Anygaron, 262.
Antikhi, 44.
Antrum, 97.
Arestes, 23 n.
Baculus, 96.
Bandilla (?), 304.
Basis, 171.
Bracæ, 165.
Burgus, 246.
Calvus, 69.
Capa, 61 n.
Capilatio, 65.
Caputium, 65.
Castra, 45, 258, 285.
Cathedra, 52.
Chalybs, 72.
Charpir, 87 n.
Cinamon, 292.
Cippa, 254.
Claretum, 152.
Claustra, 168, 302.
Cofie (coife), 64 n.
Colar, 63 n.
Colicus, 155.
Collare, 72.
Colobium, 165.
Colocasia, 222.
Conditum, 108.
Costus, 292.
Creta cimolia, 123.
Crog, 123.
Croisil, 35 n.
Coste, 26 n.
Diapora, 304.
Domus, 105, 203.
Dux, 127.
Esclete, 62 n.
Facchini, 141.
Fasciæ, 157.
Feltre, 67 n.
Focada, 26 n.
Foliatum, 72, 111.
Fontène, 294 n.
Forke, 170 n.
Funda, 127.
Garance, 123.
Gibbus, 215.
Gummi, 142.
Impilia, 165.
Inclitus, 127.
Laserpitium, 187.
Libellarius, 13.
Lice, 87 n.
Limax marinus, 14 n.
Lintea, 190, 289.
Mantel, 165 n.
Martel, 138 n.
Maxima (?), 116 n.
Mestier, 224 n.
Miliarium, 44, 46.
Moscato, 292 n.
Mystericon, 143.
Notaricon, 144.
Orpiment, 142 n.
Pala (pele), 170 n.
Palatium, 127, 255.
Palo, 226 n.
Papiliones, 263.
Periscelis, 72.
Podagra, 76.
Poitrail, 62 n.
Portula, 103.
Ptisana, 18.
Spithama, 146.
Stadia, 246.
Stibadium, 195.
Strata, 9.
Sudarium, 165.
Sultania, 73.
Suta (vestis), 57.
Tabula, 51, 189, 227, 242, 282.
Teda, 28.
Triclinium, 263.
Vivarium, 147.

اسبادرية, 152.
اشنان, 123.
افسار, 59.
انبوب الراعى, 152.
تخت, 188.
ترتر, 113.
حريم, 188.
حلزون, 14.
خروع, 28.
خطام, 59.
خنق, 64.
دربان, 78.
دسس, 78.
دير, 94, 219.
روستا, 68.
زاج ماسكنديا, 152.
زوج, 142.
زوف يابس, 152.
سلعة, 75.
سوار, 165.
شبكة, 64.
شرب, 152.
شرموطة, 58.
شياف, 107.
طلع, 192.
عى الراعى, 152.
عقدة, 111.
عقربان, 221.
علقم, 31.
فرنق, 152.
فوه, 123.
قصار, 25.
قواربر, 100.
كحل, 112.
محرم, 188.
مخنقة, 64.
مرهم, 180.
معراض, 302.
ملنخوليا, 34.
منشار, 165.
نيل, 123.
همیان, 65.
وقود, 27.

TRAITÉ SCHABBATH

CHAPITRE PREMIER

1. L'interdit du transport au jour du sabbat se divise en 2 sections [1], qui à leur tour comprennent 4 défenses pour l'intérieur et autant à l'extérieur. Supposons p. ex. un pauvre placé au dehors et le maître de maison chez lui ; si le pauvre tend la main à l'intérieur et remet (son panier) dans la main du maître, ou s'il en prend un objet et le porte au dehors, ce pauvre est punissable, non le maître. Si au contraire le maître tend la main du dehors et remet quelque chose dans celle du pauvre, ou s'il en prend un objet (le panier) et le porte à l'intérieur, le maître est punissable, non le pauvre. Si le pauvre tend la main à l'intérieur et que le maître de maison en tire quelque chose, ou si ce dernier y remet un objet que le pauvre porte au dehors, tous deux sont dispensés des peines. Si le maître de maison tend la main au dehors [2] et que le pauvre en retire un objet, ou si celui-ci lui remet (le panier) et que le maître le porte à l'intérieur, aucun d'eux n'est blâmable.

Qu'est-ce que l'on entend par « 2 qui sont 4 » ? Est-ce 2 défenses [3] et 2 permis ? ou 4 interdits et 4 permis ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit [4], au sujet des serments : pour le sabbat, les sorties sont de 2 sortes qui font 4 (pas davantage). Il est vrai que l'on ne s'exprime pas là avec autant de détails qu'ici : c'est que, dit R. Aba, là (au tr. des serments) on ne cite que les cas interdits, tandis qu'ici (où le sabbat est traité à fond) on cite les divers cas. Cette solution prouve qu'en réalité il est question ici de 4 cas permis et 4 interdits. R. Yossé dit, au contraire : il résulte des termes de notre présente Mischnâ qu'il ne s'agit pas de cas permis, puisqu'il est dit au sujet des serments : « Les 2 cas font 4 », ne s'agissant que des interdits ; il en sera donc de même ici. Mais n'a-t-on pas dit dans les mêmes termes, pour les portes du Temple [5], qu'elles sont deux formant 4 (2 portes et 4 battants), où il n'est certes question, ni d'interdit, ni de permis ? (Donc, l'expression n'est pas exclusivement consacrée aux défenses). Notre Mischnâ ne devrait-elle pas énumérer 12 cas permis (en dédoublant ses énoncés) ? Elle enseigne seulement ce qui est permis au cas où juste l'opposé est interdit. R. Ḥiya b. Aba répond aussi à cette question, en disant que notre Mischnâ parle seulement des cas permis même en principe (pas seulement en cas de fait accompli). R. Yossé dit aussi : il importe peu qu'il s'agisse de pauvre ou de riche, et, bien qu'ils ne devraient

1. B. Schebouôth, 5a. 2. Schabbath, 92a. 3. Est-ce qu'aux 2 défenses formelles d'apport et de sortie on joint les 2 cas opposés, autorisés par la Mischnâ ? 4. Tr. Schebouôth, I, 1. 5. Tr. Middoth, IV, 1.

compter que pour un, les sages en ont fait deux cas différents. De même, l'entrée et la sortie, qui ne devraient former qu'un, ont été comptées par les sages pour 2 ; or, il est évident que l'entrée est comprise dans la sortie, de même qu'elle est comprise dans celle des 39 défenses capitales qui interdit le transport d'un séjour à l'autre. Il est certain qu'au fond elles ne forment qu'une défense, puisque R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'importation d'une demi-figue et la sortie d'une égale quantité forment ensemble un travail complet, interdit en ce jour.

D'où sait-on que le transport est un travail interdit ? Selon R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Yonathan, on le déduit[1] de ce qu'il est dit (Exode, XXXVI, 6) : *Moïse fit transmettre un ordre dans le camp, savoir : nul homme ni femme ne travaillera plus pour les offrandes du sanctuaire; et le peuple cessa d'en apporter ;* c.-à-d. le peuple cessa d'apporter de la maison pour remettre au trésorier (la sortie est donc un travail). R. Ḥiskia dit au nom de R. Ila : on peut aussi en conclure que l'apport est un travail ; puisqu'à l'instar de ce que le peuple s'interdisait de rien porter au dehors pour aller l'offrir, de même le trésorier se privait de rien accepter. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aḥa que l'on appliqua l'interdit à toutes deux (entrée et sortie), selon ce verset (Jérémie, XVII, 22) : *N'emportez aucune chose de vos maisons au jour du sabbat et n'accomplissez aucun travail.* R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'importation d'une demi-figue et la sortie d'une égale quantité forment ensemble un travail complet, interdit en ce jour. Cette opinion de R. Yoḥanan (de joindre les travaux pour constituer l'interdit) est opposée à celle de R. Yôssâ, car il est dit[2] : « Lorsqu'on a emporté une demi-figue (en ce jour), puis l'autre demie dans le même état d'ignorance de la solennité sabbatique, on est coupable pour un travail complet ; mais s'il y a eu 2 oublis (interrompus par une connaissance du fait), il n'y a pas de culpabilité pour le demi travail. R. Yossé dit : si le même état d'ignorance a lieu dans un même domaine, la culpabilité subsiste ; mais si cette ignorance se réfère à des actes accomplis en 2 domaines différents, ou si les transports ont eu lieu dans un même domaine en oubliant la solennité à chaque interdit, le tout est annulé. » Or, fut-il observé, si l'on ne joint pas 2 demi-transports, selon R. Yossé, à plus forte raison l'on ne joindra pas une sortie et une entrée ; donc, l'opinion émise ci-dessus par R. Yoḥanan est opposée à celle de R. Yossé. — R. Ila dit : les paroles finales de R. Yossé ne se rapportent pas à 2 portes ouvertes sur 2 voies publiques, πολιτεία ; mais fussent-elles ouvertes sur une même rue, R. Yossé admet aussi la dispense, car il compare la distinction des domaines à celle des états d'ignorance, et lorsqu'il y a culpabilité pour l'une, elle existe aussi pour l'autre. Or, il est évident que si l'on sort l'équivalent d'une figue par une porte et une égale quantité par une autre porte, dans un même état d'ignorance, on est deux fois condamnable (donc la distinction des domaines comporte le même effet). Selon R. Judan, au contraire, R. Yossé compare la

1. B. Schabbath, 96b. 2. B. *Sabbath*, f. 81a ; *baba bathra*, 55a ; *Kritoth*, 17a.

seconde propriété au cas d'une consommation partielle faite ailleurs [1]; or, si l'on a mangé la valeur d'une demi-olive équivalent à une consommation partielle d'une interdiction et que, d'autre part, on consomme autant, il va sans dire que c'est annulé; il en sera donc de même pour les demi-transports de 2 locaux divers. De même, si l'on a mangé la valeur de plusieurs olives en un grand nombre de parts dans un même état d'ignorance, on n'est qu'une fois coupable (il en sera donc de même pour plusieurs transports). Les rabbins de Césarée disent : au lieu de comparer la diversité des domaines à la consommation partielle d'objets interdits, on peut la comparer à d'autres interdits du sabbat même : p. ex., si l'on a cousu un fil dans une étoffe et un autre dans une autre pièce, il va sans dire qu'il n'y a pas de culpabilité, parce qu'il y a chaque fois une moitié d'œuvre; et de même en cousant plusieurs fils dans plusieurs étoffes, en un même état d'ignorance, on n'a commis qu'un péché. — R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui porte un objet au dehors n'est condamnable que s'il l'a déposé (travail complet). Selon R. Jacob b. Ada au nom de R. Yoḥanan, il faut avoir pris l'objet (à l'état interdit) puis déposé, pour qu'il y ait transgression. R. Zeira demanda : faut-il que la prise ait eu lieu avec l'intention formelle de le déposer dans un autre local, et si on l'a pris p. ex. pour le manger [2] et qu'ensuite l'on change d'idée et on le dépose ailleurs, n'est-on pas coupable? Non, puisque R. Yoḥanan dit qu'il faut avoir déposé l'objet (avec intention prévue). C'est contraire à R. Yossé qui dit : si, après avoir emporté une demi-figue et l'avoir déposée on revient en chercher autant, au cas où l'on dépose cette 2e part dans les 4 coudées de la 1re, il y a délit; au cas contraire, c'est annulé. R. Yoḥanan dit : si l'on a transporté la 2e moitié au-dessus de la 1re (même sans la laisser là), il y a délit; au cas contraire, non; c'est qu'il considère la jonction momentanée par le passage comme valable et égalant le dépôt. Mais, s'il y a équivalence entraînant l'obligation, il devrait en être de même pour le cas permis? (si, dès l'apport de la 2e moitié, elle était considérée comme déposée, on ne devrait pas la joindre à la 1re et laisser ce cas permis)? On peut répondre à cela que peut-être la 1re moitié se trouvait dans les 4 coudées de la porte (de sorte qu'il y a eu jonction dès l'apport de la 2e). Quant à ce qui est dit à la fin de l'opinion de R. Yoḥanan, qu'au cas contraire c'est annulé (qu'il n'y a pas jonction malgré le passage), Raba, petit-fils de R. Papé, suppose qu'il s'agit d'une porte ayant 5 coudées de large, par laquelle on a transporté une demi-figue d'un côté et le reste à l'autre extrémité; de cette façon, il y avait un espace de plus de 4 coudées au moment du passage de la 2e moitié.

On a enseigné [3] ailleurs (au sujet d'une consommation pouvant entraîner à la condamnation pour 4 péchés) : R. Meir dit : si en outre c'est un jour de sabbat et que l'on porte l'objet au dehors, il y a 5 délits. Ce n'est pas

1. Jér. *Horaïoth*, III, 3 (47b). 2. B. Sabbat, 5b; Eroubin, 22; Kethoubôth, 31a.
3. Kritoth, 13b; Sabbat, 102a; Sebouoth, 24b; Yebamôth, 34a.

juste, lui répliqua-t-on ; car le délit de manger a lieu même en marchant, tandis que pour le transport interdit il faut qu'il y ait repos et dépôt. Or, d'après quel avis lui a-t-on fait cette objection ? D'après R. Yoḥanan. N'est-ce pas qu'il se contredit lui-même ? Comment se fait-il que là (dans l'endroit précité) il ne considère pas le passage à l'égal d'un dépôt (sans quoi il interdirait tout transport), tandis qu'ici il y a parité ? On peut supposer, dit R. Judan, que l'homme se trouvait à cheval sur le seuil, ayant une partie du corps à l'intérieur et la tête au dehors ; il n'a eu qu'à étendre la main pour prendre l'objet et le consommer, sans déplacement. — R. Yanaï dit [1] : si après avoir avalé l'équivalent d'une demi-olive d'un objet interdit, on le rejette, et qu'ensuite on avale une autre quantité égale, on est coupable (bien que l'on n'ait pas mangé l'entier) ; si, après avoir apporté une demi-figue on l'emporte de nouveau, il y a dispense. D'où provient cette différence entre le 1er cas et le second ? C'est qu'au 1er le palais a goûté d'une olive entière (en 2 fois), tandis qu'au second cas il ne s'agit en tout que d'une demi-figue. R. Yossé dit : il peut arriver que l'on se soit occupé d'une figue entière, sans qu'il y ait culpabilité, au cas suivant : si l'on a porté au dehors une demi-figue que l'on a laissée là, puis lorsqu'on a porté au dehors une autre demi-figue, au moment du dépôt, la 1re partie a brûlé, il n'y a pas de délit, malgré le transport d'un entier. C'est ainsi que l'on a comparé les mesures sabbatiques au manger interdit (p. ex. de la graisse ; et si la 1re moitié est digérée en mangeant la seconde, elle est considérée comme brûlée et annulée à ce moment).

R. Yoḥanan dit : si l'on transporte d'une propriété privée sur la voie publique, en passant par un domaine intermédiaire [2], on est condamnable. On le déduit de ce qui est dit (ci-après, X, 4) : « Si quelqu'un a l'intention d'emporter un objet par devant et que cet objet glisse en arrière, il n'est pas condamnable ; si au contraire il se proposait de le porter en arrière (sur le dos), et qu'il glisse en avant (à sa place régulière), il est coupable [3]. » Or, il est impossible qu'entre l'homme qui transporte et le mur il ne se constitue pas un espace intermédiaire devant motiver l'autorisation (il en résulte que, même par ce passage, c'est interdit). Ceci ne prouve rien, répliqua R. Yossé, car il n'y a d'interdit pour celui qui transporte une charge sur le dos que s'il a le visage tourné vers le mur, de façon à ce qu'en sortant, la charge soit de suite au dehors avant lui. R. Ḥiya b. Aba objecte devant R. Mena : Puisque cette dernière manière est insolite, l'on ne devrait pas être coupable en l'opérant ? C'est que, lui répondit-il, les porte-faix agissent souvent ainsi. D'où sait-on qu'en portant d'un domaine dans l'autre, passant par l'intermédiaire, il y a délit ? On le déduit, selon R. Aḥa ou R. Mescha au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est

1. Hullin, 103b. 2. Vers la fin de ce §, R. Hiya dit ce qu'il faut entendre par ce domaine : כרמלית dérive de χηραμίς (cavité). 3. L'intention préalable d'accomplir tel acte, ce qui est exigible d'ordinaire pour qu'il y ait interdit légal, est supposée avoir préexisté.

dit (X. 2) : « Celui qui transporte des comestibles et les pose sur le seuil de la porte, etc. » ; or, il est évident que ce seuil est un intermédiaire (et, comme malgré cette distinction le repos seul entraîne la dispense, cela prouve que le délit subsiste malgré le passage intermédiaire) ; et R. Yossé était honteux de n'avoir pas deviné lui-même cette déduction de la Mischnâ. R. Houna dit au nom de Rab. Tous reconnaissent que lorsqu'on jette un objet d'une propriété privée dans la rue, même en passant sur l'intermédiaire, il y a délit en cas de non-arrêt, car personne n'admet que l'air au-dessus de cet intermédiaire soit considéré comme solide et offrant un point de repos à l'objet jeté. Il n'y a de discussion qu'en cas de transport de l'objet à travers ce passage : selon Ben-Azaï, c'est permis ; selon les autres sages, c'est interdit. Selon le 1er, la marche équivaut au repos dans l'intermédiaire ; selon les autres, non. R. Ḥisda demanda à R. Houna : nul homme ne devrait être passible en transportant un objet dans un espace de 4 coudées de la voie publique, puisqu'en effectuant le trajet il y a un repos fictif à chaque coudée, entraînant l'autorisation ? Aussi R. Juda reproduit autrement l'opinion de Rab et dit : tous reconnaissent qu'en cas de transport il n'y a pas de délit, parce que la marche fait supposer un repos imaginaire dans l'intervalle ; il n'y a de discussion que lorsqu'on le jette : B. Azaï le permet, et les autres sages l'interdisent, parce que le 1er tient compte de l'air au-dessus de l'intermédiaire, et les autres non. Chacune de ces 2 opinions (de R. Houna et de R. Juda) est fondée sur une leçon différente. En faveur de R. Juda [1], on invoque celle-ci [2] : Si en étant placé sur la voie publique on jette un objet à l'intérieur de la maison, ou de la cour découverte, en passant par un lieu intermédiaire, c'est un délit ; en cas de simple transport, c'est permis (grâce à l'intermédiaire). En faveur de R. Houna [3], on invoque cet autre enseignement (IX, 2) : lorsqu'on transporte des comestibles et qu'on les dépose sur le seuil, soit qu'on les transporte à nouveau, soit qu'un autre les emporte, il y a dispense, parce que le travail complet n'a pas été opéré d'un coup. Si donc ce travail avait été fait d'un coup (sans repos), il y aurait délit. Selon B. Azaï, si même le travail a été accompli d'un coup (sans repos), il y a dispense. Mais n'a-t-on pas rappelé (ci-dessus) l'enseignement où R. Meir dit : « si de plus c'est un jour de sabbat et que l'on porte l'objet au dehors, il y a un 5e délit » ; sur quoi l'on a remarqué : ce n'est pas juste, car le délit de manger a lieu même en marchant, tandis que pour le transport il faut qu'il y ait repos et dépôt ? Selon l'explication de R. Houna, c'est opposé à l'avis de B. Azaï et conforme à celui des autres sages, qui interdisent le transport ; au contraire selon R. Juda, ce n'est conforme ni à l'avis de B. Azaï, ni à celui des autres sages. R. Ḥinena explique que l'on a pu justifier l'opinion de la dispense admise par les sages, et même selon l'avis de B. Azaï (en admettant l'hypothèse émise ci-dessus par R. Yossé que l'homme

1. Selon la remarque du *Qorban 'Eda*, il faut ici R. Juda, et un peu plus loin R. Houna, non l'inverse, comme les éditions le disent par erreur. 2. *Tossefta* sur ce traité, ch. XI. 3. Disant que la discussion roule en cas de transport.

placé sur le seuil, à demi-penché au dehors, a mangé sans nul déplacement).

R. Yoḥanan demanda[1] : si quelqu'un debout sur la voie jette un objet, puis saute et le rattrape, est-il coupable ? Non, comme il est dit dans la Mischnâ (XI,6) : « si l'objet a été saisi par un autre, ou par un chien, ou s'il a été brûlé, il n'y a pas de délit. » R. Samuel objecte au nom de R. Zeira : il y a dispense, dans cette Mischnâ, parce que l'objet jeté a été saisi par un autre ; mais s'il l'a rattrapé lui-même, il est coupable, sans distinguer si l'objet est tombé à terre, ou s'il est tombé dans sa main. Si donc en ce cas (l'ayant rattrapé lui-même) il est coupable, quel est le doute de R. Yoḥanan ? C'est que la Mischnâ permet le cas où un autre rattrape l'objet, tandis qu'ici lui-même le rattrape, et il est clair qu'il doit être coupable. S'il a jeté de la main droite et rattrapé de la main gauche, il est évident qu'il est coupable au même titre que si c'est tombé dans la bouche ; or, la bouche n'est-elle pas comme un autre ? De même, la main gauche pourra être considérée comme autrui, et ce sera permis, R. Judan dit : il est évident, selon R. Yoḥanan, que lorsqu'après avoir jeté de la droite, on rattrape de la gauche, on est coupable ; il n'y a de doute que lorsqu'ayant jeté de la droite on l'attrape de la même main. Selon les rabbins de Césarée ou B. Samei au nom de R. Aḥa, même lorsqu'ayant jeté de la main droite on rattrape de la gauche, il y a doute pour savoir s'il y a culpabilité : à celui qui voudrait comparer ce cas avec celui de la bouche, on peut répliquer que la bouche est bien semblable à autrui, parce qu'après la consommation l'aliment n'existe plus ; tandis qu'ici pour la main, il ne s'agit pas d'une autre personne (on peut donc supposer que c'est permis). R. Mena objecte (s'il est admis que la gauche est pour ainsi dire d'autrui et qu'il y ait délit) : selon toi, celui qui aurait transporté une figue à 2 mains ne devrait pas être coupable, comme si 2 personnes avaient accompli une seule œuvre. C'est différent, répondit R. Ḥiya b. Ada ; c'est toujours compris dans la prescription biblique du travail (Lévit. IV, 27), et l'on a enseigné de même (XI, 1) : « Lorsqu'un seul homme a accompli ce travail (fût-ce avec les 2 mains), il est coupable ; mais s'ils étaient 2 ou 3, il n'y a pas de délit. » — R. Yoḥanan dit : si en étant placé sur la voie publique on recueille de la pluie de l'air d'un enclos, et qu'ensuite on la porte au dehors, on est coupable. R. Abou b. Ḥiya ajoute au nom de R. Zeira : il en est ainsi lorsqu'on recueille la pluie d'un mur en pente ; mais, si on la reçoit directement dans la main, il n'y a pas de délit. D'où vient cette distinction entre ce qui coule d'un mur, ou tombe du ciel ? C'est conforme à ce qu'a dit Rabbi[2], qu'en cas de passage d'une voie publique à l'autre à travers une propriété privée, on est coupable ; car il considère l'air de l'enclos comme un corps solide (de même, pour la pluie, il est coupable de l'avoir prise de l'enclos). Si, en étant placé à l'intérieur, on a au dehors la main pleine de fruits et qu'à ce moment l'on sanctifie le commencement du sabbat, il n'est plus permis de la rentrer (ce serait faire un transport interdit). Ceci, dit R. Aḥa au nom de R. Aba, est conforme à celui qui interdit d'user même de

1. B. ib., 5a. 2. Ib. 3b.

l'air de la voie publique au-dessus de 10 palmes. Selon un autre enseignement, il est permis de la rentrer. On a d'abord supposé que la discussion roule sur la détermination de l'emplacement sis au dessous de la main chargée : d'après celui qui permet de la rentrer, il s'agirait d'un emplacement ayant au moins 4 palmes de largeur (sur 3), constituant un intermédiaire permis ; celui qui défend de la retirer ne suppose pas cet emplacement. Au contraire, dit R. Yossé b. Rab, les 2 préopinants partagent l'avis de celui qui interdit d'user de l'air de la voie publique au-dessous de 10 palmes. Sur quoi donc se fonde la divergence de leurs opinions? Celui qui l'interdit suppose la main placée au-dessous de 10 palmes; celui qui le permet la suppose plus élevée.

« Ce pauvre est condamnable, non le maître », dit notre Mischnâ. Toutefois, ajoute R. Juda au nom de Samuel, il faut que la main du pauvre se trouve à une distance au dessous de 10 palmes du sol (au dessus de cette mesure, c'est un bien privé). R. Zeira y met pour condition que l'on soit loin du mur d'au moins 4 palmes, tandis qu'à une distance moindre, cette main est un intermédiaire se confondant avec le mur (non interdit). Selon R. Eléazar au nom de R. Simon Karsena, le pauvre est punissable lorsqu'il avait le visage tourné vers la place publique ; mais s'il était tourné vers le mur (avec lequel il se confond par la proximité), c'était dans un lieu intermédiaire (non interdit). R. Hisda dit au nom d'Asché (XI,2) : lorsqu'un pieu haut de 10 palmes est planté sur la voie publique (et qu'il est surmonté d'une plateforme de 4 palmes en largeur), il est interdit d'y apporter quelque chose de la voie publique, ainsi qu'à l'inverse. Rab dit : lorsqu'un siége (θρόνος) se trouve sur la voie publique, ayant 10 palmes de haut sur 4 de large, il est interdit d'emporter quelque chose de là sur la voie publique, comme à l'inverse. R. Oschia dit : lorsqu'un candélabre se trouve sur la voie publique, haut de 10 palmes et ayant un godet large de 4, il n'est pas permis d'y rien apporter de la voie publique, ni à l'inverse. R. Mena dit : ce n'est pas seulement pour un chandelier, mais pour un simple pieu planté sur la voie publique, haut de 10 palmes et surmonté d'une tablette ayant 4 palmes de large, qu'il est interdit d'en porter un objet sur la voie publique, ou à l'inverse. D'où sait-on qu'au-dessus de 10 palmes[1] l'espace est considéré comme différent? Selon R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, on le déduit de ce qu'il est dit (Exode, XXV, 22) : *C'est là que je te donne rendez-vous, et je te parlerai de dessus le propitiatoire qui est placé au-dessus de l'arche du témoignage, entre les 2 chérubins;* et il est dit aussi (Ib. XXII, 19) : *Vous avez vu vous-mêmes que je vous ai parlé du haut du ciel.* Or, de même que la parole émise dans ce second verset émane d'un autre domaine (du ciel), il en sera de même pour ce que dit le 1er verset, parlant de l'arche sainte (bien que celle-ci ait à peine 10 palmes, c'est un autre domaine). Mais ne sait-on pas, par les mesures bibliques, que l'arche avait seulement 9 palmes (non 10)? En effet, répondit l'école

1. Jér., tr. *Succa*, I, 1 (f. 51d).

de R. Yanaï, on y ajoute le palme pour la hauteur du propitiatoire. D'où sait-on cette dernière mesure, demande R. Zeira? C'est que, dit R. Ḥanania b. Samuel, pour tous les ustensiles du sanctuaire la loi a fixé les mesures de longueur et de largeur, ainsi que leur hauteur (ou épaisseur), sauf qu'elle a omis ce dernier point pour le propitiatoire, que l'on peut connaître par déduction du plus petit ustensile employé au sanctuaire. Il est dit (ib. XXV, 25) : *Tu feras à la table une bordure d'un palme tout autour*. Or, comme celle-ci avait un palme d'épaisseur, c'était sans doute aussi celle du propitiatoire ; ou peut-être il faut la déduire de ce qu'il est dit (ib.) : *Tu feras une couronne d'or autour de cette bordure*, laquelle était fort mince. Il faut donc déduire la mesure d'un palme du propitiatoire de ce qu'il est dit (Lévit. IV, 17) : *Sur la face du propitiatoire*, où le mot *face* implique un espace d'au moins un palme. R. Yossé demanda comment il se peut que l'on déduise de l'arche la distinction des domaines? S'il y avait dans la maison une tour, fût-elle très haute, serait-elle distincte et ne pourrait-on pas en emporter des objets dans la maison, ou à l'inverse? Pour l'arche, c'est différent, parce que l'on a commencé par la placer sur la voie publique au moment de chercher les 4 points cardinaux pour fixer le camp. Cette déduction est juste d'après celui qui admet que toutes les coudées énoncées pour le sanctuaire ont 6 palmes (ce qui fait pour l'arche 9) ; mais, d'après celui qui admet seulement pour la coudée 5 palmes, l'arche qui mesurait une coudée et demie n'aurait eu que 7 palmes et demie (et non 9)? R. Jacob b. Aḥa répond que R. Yanaï et R. Simon b. Yoçadaq diffèrent d'avis à ce sujet : l'un déduit le chiffre de 10 palmes de l'arche ; l'autre le déduit des chariots (ci-après). Il faut croire que c'est R. Yanaï qui tire la déduction de l'arche, puisque c'est aussi lui qui dit d'ajouter la hauteur d'un palme du propitiatoire à celle de l'arche (9+1=10) ; et c'est R. Simon qui a recours à l'autre déduction. R. Zeira demanda : d'où sait-on que les chariots avaient une hauteur de 10 palmes? D'ailleurs, répliqua R. Yossâ, en admettant même qu'ils avaient 10 palmes en hauteur, comment conclure de là à une distinction des domaines? R. Néhémie n'a-t-il pas enseigné qu'ils étaient couverts en forme de boîte percée[1] ; or, s'il existait une cavité sur la voie publique, fût-elle haute de 10 palmes et large de 4, il est certain que l'on pourrait y porter des objets de la voie publique, et *vice versa*. C'est qu'au moment de passer les poutres d'un chariot à l'autre, les couvercles étaient levés (θύρητε, en dehors).

« Tous deux sont dispensés des peines », dit notre Mischnâ. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de Ḥiskia, ou les rabbins au nom de R. Yoḥanan, que ce travail n'est pas condamnable, parce qu'il a été fait par deux. Rab demanda à Rabbi : si quelqu'un vous met une charge sur le dos et que, par oubli, on la transporta au dehors, est-il coupable? Lorsque, dans une seconde

1. Selon Schönhak, à ce mot, le terme employé ici dérive par corruption de καμάρα, dans le sens de *voûté*, *couvert*, comme on le retrouve au Midrasch Rabba sur l'Exode, sect. 12; Sifri, section *nassô*, ch. 44; Midrasch Hazith, cant. VI, 4.

étude Rabbi revint à ce sujet, il dit à Rab que ce cas est condamnable, parce qu'il ne ressemble pas à celui du travail accompli par 2 personnes, Rabbi supposant que le déplacement personnel équivaut ici au transport. Selon l'avis de Rabbi, lorsqu'en se trouvant sur la voie publique on jette un objet et qu'on le rattrape au-dessus de l'air de la propriété privée, est-il considéré comme tombé (et entraînant le délit), ou non ? Certes, puisque c'est Rabbi qui considère l'air d'un enclos comme rempli (ou dépôt fictif). Ce n'est pas sur ce cas que porte la question, mais sur le suivant : lorsqu'en se trouvant sur la voie publique on jette un objet et qu'en sautant on le rattrape aussitôt sur la même voie, quelle sera la règle? On trouve que, selon Rabbi, il y a dispense jusqu'à ce que l'objet jeté ait reposé dans un autre domaine. R. Abin dit : les 3 opinions exprimées par Rabbi[1], Ben-Azaï[2] et R. Akiba[3] sont conformes; Rabbi considère l'air se trouvant au-dessus d'un enclos comme plein (et ce qui le traverse a là un repos fictif) ; Ben-Azaï considère de même l'air d'une place intermédiaire ; enfin R. Akiba attache une égale valeur à l'air de la voie publique.

Il existe, au point de vue sabbatique, 4 domaines diffférents : la propriété particulière, la voie publique, les places intermédiaires entre ces deux, enfin les ruelles sans issue (impasse). On considère comme propriété privée une cavité profonde de 10 palmes sur 4 de large, ou une haie de même grandeur. On appelle vraiment voies publiques les routes (strata), les places publiques, les endroits déserts, les rues ou passages ouverts. De ces 2 domaines il n'est pas permis de transporter de l'un à l'autre ; en cas de fait accompli, si c'est involontaire, on est passible d'un sacrifice de péché ; si c'est prémédité, on est passible de la peine du *Kareth* (retranchement) et même de la lapidation (après avertissement), aussi bien pour porter au dehors sur la voie publique, qu'à l'inverse pour apporter de là à l'intérieur d'une maison, soit en tendant l'objet, soit en le jetant. La mer, la plaine, la galerie devant les boutiques (stoa), le seuil de la porte et les lieux intermédiaires de ce genre, ne sont ni de la propriété privée, ni de la voie publique ; on ne doit pas, de prime abord, y transporter de côté et d'autre, et en cas de fait accompli ce n'est pas un délit. Nous aussi, dit R. Joseph, nous avons enseigné la même règle pour ces diverses places : pour la mer, il est dit plus loin (XI, 4) : Ce n'est pas un délit de jeter un objet dans la mer à la distance de 4 coudées, et finalement ce n'est pas seulement permis à cette distance, mais encore dans toute la mer, laquelle est considérée en entier comme un intermédiaire. De la plaine il est dit[4] : On la considère ensuite comme une propriété privée au point de vue sabbatique (en raison du petit nombre de passants) et comme voie publique au point de vue de l'impureté douteuse ; en hiver, c'est une propriété privée

1. Il interdit de jeter un objet de la voie publique sur le même domaine, en passant par une maison privée. 2. Il permet de jeter d'une maison privée sur la voie publique en passant par un intermédiaire. 3. Il défend de jeter d'une propriété privée à l'autre, en traversant la rue. 4. Tr. *Taharoth*, VI, 7.

de toutes parts (où l'on n'entre pas à raison des semences), sans que ce soit toutefois une véritable propriété privée, puisque l'on exige que l'instrument aratoire ait été traîné tout autour par la bête de somme, comme l'on a enseigné qu'à cette condition il est permis d'y transporter des objets de côté et d'autre [1]. De la galerie, il est dit [2] par comparaison : sous le passage formé par la voûte des ponts on peut transporter au jour du sabbat, selon l'avis de R. Juda; les autres sages l'interdisent. Pour le seuil de la porte, il est dit (ci-après, X, 2) : « Celui qui ayant emporté des comestibles les dépose sur le seuil, soit qu'il les transporte ensuite plus loin lui-même, soit qu'un autre les emporte, n'est pas coupable, parce que le travail n'a pas été accompli d'un coup [3] ». Quant à l'emplacement dit *Carmelith*, R. Ḥiya enseigne : comme le כרמל est composé (par métathèse) de רך et מל, c.-à-d. ce grain n'est ni vert, ni tout desséché, mais à demi-sec ; de même ici, ce mot désigne un espace qui ne forme ni une demeure particulière, ni une voie publique, mais seulement une place libre, qui est égale tantôt à la 1re, tantôt à la 2me. Comme exemple de ces emplacements intermédiaires, R. Yassa au nom de R. Yoḥanan cite les boutiques de Bar-Justinus, ou une cour commune à plusieurs personnes, ou des impasses. Lorsqu'on les a joints par le lien symbolique de l'*Éroub*, on peut y transporter de l'un à l'autre ; au cas contraire, non. R. Zeira dit au nom de R. Juda ou de R. Ḥinena : les petits espaces (semita) entre les colonnes des galeries, ou bazars, sont aussi considérés comme intermédiaires. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda au nom de R. Ḥanina dit : les bases des colonnes (sur lesquelles on s'asseoit) sont aussi considérées comme tels ; mais ce n'est dit à leur égard que si elles ont au moins 3 palmes de hauteur (au-dessous de là elles sont assimilées au sol). Ḥiya fils de Rab ajoute : tout ce qui gêne le passage à la voie publique (d'où l'on se détourne par conséquent) est un intermédiaire. Les rabbins de Césarée y comprennent même des haies d'épines, ou des dépôts de verre (que l'on évite également) ; ceux-ci, par leur nature, sont considérés comme tels, même s'ils ont moins d'une hauteur de 39 palmes. R. Yossa dit encore : le seuil dont on a parlé ici devra avoir une largeur de 4 palmes au plus et un peu moins de 10 en hauteur; dès qu'il a cette grandeur, c'est un domaine à part (et non intermédiaire), duquel on ne pourrait pas porter au dehors sans qu'il y ait délit. Si au contraire ce seuil a une hauteur de 10 palmes et une largeur moindre de 4, c'est conforme, selon R. Ḥisda au nom d'Assée, à ce qui est dit plus loin (XI, 2) : « Lorsqu'un pieu (assez étroit) haut de 10 palmes est planté sur la voie publique, il est permis de s'y appuyer d'un côté comme de l'autre (soit de la propriété privée, soit de la voie publique), à condition de ne pas les déplacer entièrement (de porter dans la rue ce qui était dans la maison). Il s'agit donc ici d'un seuil ayant 4 palmes de large et moins de

1. Tr. Eroubin, I, 8. 2. Ib. IX, 4. 3. Suit une ligne de texte, reproduite par erreur de copiste, d'après la citation de ce même § faite ci-dessus, et que le commentaire *Qorbán 'Eda* fait effacer.

10 de haut. Le seuil sis devant la porte sera jugé ainsi selon les uns : aussi longtemps que la porte est ouverte, il est compté en entier comme à l'intérieur ; si elle est close, on le considère comme extérieur. Or, quelle hypothèse admet-on ici ? Si le seuil fait partie de la charpente, même en cas de porte close, le tout doit être considéré comme intérieur ; s'il n'en fait pas partie, même en cas de porte ouverte, le tout devrait être considéré comme extérieur ? De quel cas donc s'agit-il ? Lorsque ce seuil ne fait qu'à moitié partie (par sa situation) du fondement (il sert alors d'intermédiaire). Quant à ce que l'on a dit qu'en cas de porte close, tout le seuil est considéré comme extérieur, cela veut dire : de là on pourra porter au dehors, ou *vice-versa ;* mais lorsqu'il y a un trou à la porte, il est interdit de porter un objet de l'intérieur à ce trou (qui est comme au dehors), ou de ce trou vers l'intérieur. R. Nathan dit : en cas de porte close, le tout est comme externe ; si la porte est ouverte, la moitié est de l'intérieur, le reste du dehors. C'est ainsi que l'on a expliqué aussi pour le seuil : même s'il a 4 palmes, en cas de porte close, tout est extérieur ; en cas de porte ouverte, la moitié seule est de l'intérieur.

2. Peu avant l'heure de la prière des vêpres [1], on ne devra pas s'asseoir devant le barbier, sans avoir récité l'*Amida* au préalable, ni entrer au bain, ni à la tannerie [2], ni se mettre à table, ni entrer en justice. Toutefois, si l'on a commencé l'une de ces opérations, on n'est pas tenu de les interrompre. On interrompt toute occupation (même religieuse) pour réciter le *Schema* à l'heure fixe, mais non pour la prière de l'*Amida* [3].

Notre mischnâ prescrit de ne pas s'asseoir devant le barbier « peu avant l'heure de la prière des vêpres », tandis qu'un enseignement de R. Ḥiya assigne pour limite : un peu avant la nuit ; et quoique ces 2 avis paraissent en désaccord, ils se complètent mutuellement. Par l'enseignement de R. Ḥiya seul, on eût supposé que c'est interdit seulement à l'approche de la nuit, mais permis vers l'heure des vêpres ; c'est pourquoi la mischnâ nous apprend qu'à ce moment aussi on ne doit pas s'y asseoir. Si au contraire il n'y avait que l'avis exprimé dans notre mischnâ, on supposerait que tout ce qui est limité par l'heure des vêpres l'est d'une façon absolue, de même qu'au § suivant l'approche de la nuit est une limite absolue, tandis qu'un peu auparavant les sorties en question seraient permises ; mais, par suite de la comparaison des 20 opinions émises, on voit qu'elles doivent s'étendre de l'une à l'autre et comprendre les mêmes défenses. R. Ḥanania, neveu de R. Oschia, dit : notre mischnâ, prescrivant une limite plus étendue, s'adresse aux gens ignorants du peuple (de crainte d'infraction), tandis que l'enseignement de R. Ḥiya fixe une limite plus précise, parce qu'il s'adresse aux compagnons instruits. Les rabbins de Césarée disent : l'avis de notre mischnâ est conforme

1. Voir t. I, p. 71-74 et n. 2. Selon Maïmoni, Bourseqi serait une localité célèbre par sa tannerie. 3. Tr. *Berakhôth*, III, 2 (t. I, p. 60), et *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 385).

à celui de R. Juda au sujet des vêpres (qu'elles ont pour limite la moitié de leur durée, une heure 1/2 avant la nuit), tandis que l'enseignement de R. Ḥiya est conforme à celui des autres sages (qui reculent cette limite des vêpres jusqu'à la nuit).

« On ne devra pas s'asseoir devant le barbier, est-il dit, sans avoir récité, etc. » En quoi consiste le commencement[1] de l'œuvre du barbier? lorsqu'il commence à raser. Mais n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'en étant assis pour se faire raser l'on apprend la mort d'un proche parent, on pourra achever l'œuvre du barbier, soit que la nouvelle s'adresse à l'ouvrier, soit à celui qui est assis? Pourquoi donc, est-il dit ici, qu'il faut s'interrompre? En effet, fut-il répondu, le commencement a lieu lorsqu'on s'enveloppe du peignoir[2]. A quel moment commence le bain? R. Zeriqan dit au nom de R. Ḥanina : dès que l'on a défait la ceinture ; selon Rab, lorsqu'on a retiré les souliers. Ainsi, R. Josué b. Lévi avait l'habitude d'entendre expliquer une section du Pentateuque par son petit-fils chaque vendredi soir. Un jour, il oublia et alla prendre un bain aux thermes de Tibériade ; et, tout en s'appuyant sur l'épaule de R. Ḥiya b. Aba, il se souvint n'avoir pas entendu lire la section biblique par son petit-fils, et il sortit. Comment cela se fait-il? C'est que, dit R. Droussi, il était dans un tel état (encore presqu'habillé) qu'il a pu quitter de suite. Selon R. Éliézer b. R. Yossé, il était déjà déshabillé lorsqu'il se souvint et se rhabilla. Mais, lui dit R. Ḥiya b. Aba, n'est-il pas enseigné que lorsque l'on a commencé l'une de ces opérations on n'est pas tenu de les interrompre pour la prière, encore moins pour l'étude? O mon fils Ḥiya, lui répondit-il, tu fais bien peu de cas de ce que je vais écouter ; pourtant l'acte d'entendre une section biblique, dite par un petit-fils, équivaut à l'audition de la Loi sur le Mont Sinaï[3] ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Deutér. IV, 9-10) : *Tu feras connaître à tes fils et à tes petits-fils, le jour où tu t'es tenu devant l'Éternel ton Dieu sur le mont Horeb* (c'est la communication qui rappelle la révélation sinaïtique). R. Ḥiskia, R. Jérémie, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si l'on peut faire remonter la chaîne de la tradition jusqu'à Moïse, il faut le faire ; si non (faute de temps), on ne mentionnera que les premiers et les derniers, en vertu du même verset, c.-à-d. en remontant l'ordre des temps, *jusqu'à ce jour*. Ghidoul dit : celui qui rapporte une opinion au nom d'autrui doit s'imaginer qu'il voit l'auteur de cette opinion présent devant lui, afin de transmettre cet avis d'autant plus fidèlement ; c'est conforme à ce verset (Ps. XXXIX, 7) : *Certes, l'homme ne marche qu'en présence de l'ombre*, c.-à-d. d'après elle il se dirigera. Il est dit aussi (Prov. XX, 6) : *La plupart des hommes vantent leur beauté ; mais qui trouvera un homme de foi?* Or, la 1re partie de ce verset se rapporte à la majorité des hommes, qui n'ont pas souci de trans-

1. Jér., tr. *Kidduschin*, I, 7 (f. 61a). 2. A ce moment, il faut s'interrompre pour prier, mais non une fois que l'on a commencé à raser. 3. Cf. tr. Berakhoth, f. 21b (I, p. 307).

mettre fidèlement ce qui s'est dit au nom de quelqu'un (et se l'approprient) ; la 2e partie est applicable à R. Zeira, qui avait soin de vérifier les opinions. C'est ainsi qu'il disait : nous n'avons pas à tenir compte des opinions répétées par R. Schescheth, parce que cet homme est comme aveugle (et ne voyant pas les gens dont il redit les avis, ceux-ci peuvent être tronqués). R. Zeira dit à R. Yassa : Connais-tu Bar-Padieh pour que tû puisses lui attribuer tel ou tel avis? (peut-être est-ce faux ?) C'est par R. Yoḥanan (que je connais et qui l'a connu), répondit-il, que cet avis a été transmis. De même, sur une question semblable faite par R. Zeira à R. Ada b. Zaba, celui-ci répondit que R. Ada b. Zabda l'avait répété au nom de l'auteur direct de cette opinion.

« Ni à la tannerie », est-il dit. Mais n'y a-t-il pas à objecter que, pour la prière, il faut s'écarter de ce qui sent mauvais? Comment donc dit-on ici qu'au moment de tanner (si l'heure est avancée) il faut d'abord prier? C'est qu'il n'y a pas eu d'autre commencement que de revêtir le tablier de travail (sans qu'il y ait déjà de l'odeur). — « Ni se mettre à table », est-il dit ensuite. En quoi consiste le commencement du repas? C'est, dit R. Aḥa, ou R. Aba au nom de Rabbi, dans l'ablution des mains. Selon R. Aḥa, c'est pour réciter la sanctification du sabbat que cela a été dit (qu'il n'est plus permis, dès lors, de différer) ; selon R. Aba, il s'agit de la bénédiction à réciter après l'ablution (sans nul intervalle). Rab s'étant lavé les mains, Ḥiya, son fils, fit signe d'apprêter la coupe pour boire ; mais comme Ḥiya voulut présenter cette coupe à Rab, celui-ci lui dit : déjà le commencement officiel du repas a eu lieu, et il n'est plus permis de l'interrompre (en buvant) avant les formules obligatoires à réciter — [1].

« Ni entrer en justice », est-il dit encore. R. Jérémie et R. Joseph diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que l'action commence dès que l'on s'asseoit pour juger ; selon l'autre, dès l'audition de la cause — [2].

3. Près de la nuit du vendredi soir, le tailleur ne devra plus sortir muni de son aiguille, de crainte que, par oubli, il la porte encore la nuit, ni l'écrivain [3] (libellarius) avec sa plume (καλαμός). Il n'est pas permis, à la lumière de la lampe, d'examiner ses vêtements pour enlever les insectes, ni de lire [4]. En vérité, il a été établi légalement [5] : le maître d'école peut voir comment les enfants lisent, mais non lire lui-même ; de même qu'un homme atteint de gonorrhée ne devra pas s'attabler avec une femme atteinte du même mal, afin d'éviter toute occasion de pécher.

On a enseigné (VI, 3) : le tailleur ne devra pas sortir avec l'aiguille piquée sur ses vêtements, ni l'écrivain avec la plume à l'oreille, ni le teinturier avec l'échantillon (δεῖγμα) de laine colorée dans l'oreille, ni le changeur avec une

1. Suit un passage déjà cité et traduit au tr. *Berakhôth*, II, 9, fin (t. I, p. 51-2). 2. Autre long passage textuel, ib. I, 5 (p. 15-16). 3. Cf. tr. *Péa*, II, 6 (t. II, p. 35 n.). 4. De crainte de toucher à la lumière. 5. Tr. *Kilaïm*, II, 2 (t. II, p. 237).

pièce de monnaie pendue à l'oreille ; en cas de fait accompli, il n'y a pas de délit, selon l'avis de R. Meir. R. Juda dit : il est défendu à l'ouvrier de sortir avec ce qui dénote sa profession (avec les marques distinctives précitées) ; mais les autres personnes peuvent sortir avec de tels objets (ce n'est pas pour travailler). R. Meir se contredit lui-même : il est dit plus loin (VI, 3) que, selon R. Meir, si la femme est sortie en portant des objets interdits, elle est passible du sacrifice de péché, tandis qu'ici R. Meir en dispense celui qui, par mégarde, aurait fait un transport défendu? R. Mena y a répondu au nom d'un anonyme, ou R. Abin au nom de R. Yoḥanan : plus loin, R. Meir interdit sévèrement le transport, parce qu'il s'agit de ce que les femmes portent toujours en semaine (p. ex. l'aiguille), tandis qu'ici il s'agit seulement des apprentis-tailleurs qui portent ainsi l'aiguille (il y a dispense). Les autres sages se contredisent : il est dit plus loin (ibid.) que, selon eux, la femme ayant porté un pourtour de bonnet, ou un flacon d'odeurs, est dispensée du sacrifice de péché, d'où l'on déduit que, pour une aiguille portée, il y aurait culpabilité ; tandis qu'ici l'interlocuteur de R. Meir (R. Juda) applique en ce cas la dispense à tout autre qu'à l'ouvrier? On peut justifier la Mischna, répond R. Yossé b. Abin, en disant qu'il s'agit ici d'une femme portant des cheveux (ce qui est le signe du métier).

« Il n'est pas permis de chercher les insectes des vêtements », est-il dit. C'est également interdit aux jours de semaine, comme acte inconvenant devant d'autres personnes. On a enseigné, celui qui nettoie ainsi ses vêtements devra prendre les insectes et les jeter, en ayant soin de ne pas les comprimer (de crainte d'en tuer) ; selon Aba Saul, ce dernier acte n'est pas interdit, à condition de n'en pas écraser de prime abord. Ḥiskia dit aussi : l'acte de tuer un pou le samedi est aussi blâmable que de tuer un chameau. Samuel se contentait de lui couper les pattes (pour empêcher d'avancer), puis le déposait aux ordures. R. Yossé b. R. Aboun les déposait dans un verre. Mais demanda R. Simon b. Ḥalafta, ne savons-nous pas, par comparaison avec le scarabée [1], qu'on peut le tuer ? A-t-il plus de vertèbres que ce dernier ? Or, l'on a enseigné : tout ce qui est dépourvu de muscles et d'os (vertèbres) ne peut pas vivre plus de 6 mois ; et R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Zebid : une fois en 7 ans cosmiques Dieu transforme le monde [2]. Ainsi, la vipère devient couleuvre. R. Padia dit : la chauve-souris devient vampire ; l'insecte capillaire (pou) devient scorpion ; celui qui provient des vieux effets est l'araignée ; la vermine des chevaux se change en frelon, et celle des bœufs se transforme en guêpe [3] ; l'hyène mâle devient femelle [4] ; le basilic des montagnes devient sanglier ; l'épine dorsale de poissons devient mille-pattes, κνώδαλον, comme la colonne

1. Le mot חלזון employé ici est une sorte de sauterelle, χελωνιάς ; d'ordinaire, c'est comme حلزون, le ver de pourpre, *limax marinus*. Voir Cassel, Encycl. d'Erschu. Gruber, IIe s., t. 27, p. 181a, n. 51 ; B. *Hullin*, 58a; Midrasch sur Juges, no 39. 2. B. Baba Kama, 16a. 3. Pour ce nom et les précédents, voir Sachs, *Beiträge*, I. 154, et II, 93. 4. Aristote, *de Gener. animalium*, III, 6.

vertébrale (de l'homme) donne naissance au serpent. Cette dernière métamorphose sera la punition de l'homme qui, pendant la prière de l'*amida*, ne se courbe pas de toute la hauteur. On a enseigné que R. Ḥiya dit : pendant le repas, on peut regarder ce qu'il y a dans la coupe ou dans l'assiette, sans crainte de pencher la lampe. Le motif est, selon les uns, qu'il suffit d'un instant pour le voir ; selon d'autres, c'est à cause de la propreté, ou du danger qui pourrait en résulter. Qu'importe la différence entre ces 2 considérants ? Il y en a une pour la question du nettoyage des verdures, ou salades : si le 1er motif l'emporte, c'est interdit (cet examen exigeant de l'attention) ; si le 2e l'emporte, ce sera permis. R. Jérémie s'étant rendu auprès de R. Asse, il se mit à examiner la coupe pleine qu'on lui offrit. Voyez donc, dit R. Assé à ses gens, que fait-il ? Il se conforme, lui répondirent-ils, à l'avis de son maître R. Ḥiya, qui prévoit l'examen. R. Ḥiya a enseigné : on peut examiner le contenu de la coupe ou de l'assiette, sans crainte de pencher la lampe.

« Ni lire à la lumière », est-il dit. Toutefois, dit Samuel, ce n'est vrai que si l'on est seul (de crainte d'oubli), mais non à deux, car l'un rappellerait l'autre à l'ordre en cas d'oubli. Un autre enseignement conteste cet avis, en disant que c'est interdit même lorsqu'on ne peut pas pencher la lumière (cela ne dépend donc pas de cette possibilité d'être rappelé par le voisin). Oula b. Ismaël ajoute au nom de R. Eleazar que c'est interdit, quel que soit le nombre de personnes présentes. Selon cette opinion, c'est aussi défendu quelle que soit la hauteur où se trouve la lampe, fût-elle située dans une autre maison, fût-elle même placée dans la lucarne des combles (speculum). On a enseigné qu'il est défendu de lire, de crainte que par oubli on ne penche la lumière. R. Ismaël dit : je vais lire, sans éprouver cette crainte ; et voici qu'il oublie et se trouve sur le point de pencher la lumière : combien sont graves les paroles des sages, s'écria-t-il, et ils ont raison de dire que l'oubli peut vous entraîner à pencher la lumière. R. Nathan dit même qu'il ne s'en souvint pas à temps et la pencha. Il inscrivit aussitôt sur ses tablettes : Ismaël, fils d'Élisée, a penché la lumière au jour du sabbat ; lorsque le temple sera réédifié, il devra offrir un sacrifice expiatoire [1].

On a enseigné ailleurs [2] : ne te fie pas à ta piété jusqu'au jour de ta mort. Il arriva qu'un homme pieux (sûr de ne pas succomber aux mauvais penchants) modifia un peu cet enseignement en disant : ne te fie pas à ta piété jusqu'au jour de ta vieillesse, comme moi, par ex. Sur ce, il fut tenté du démon par l'apparition d'une beauté et il voulut la saisir. Mais dès lors, il commença à en avoir regret. Ne te tourmente pas, lui dit l'ombre ; je vais disparaître comme j'ai apparu ; seulement, sois moins orgueilleux une autre fois et place-toi au niveau des autres.

« En vérité, il a été établi légalement », dit la Misna. R. Eliézer dit : chaque fois que cette expression est employée, elle indique qu'il s'agit d'une règle

1. Derenburg, *Essai*, etc., p. 403. 2. Abôth, II, 5.

transmise depuis l'époque de Moïse sur le mont Sinaï [1]. Quelles fautes le maître redresse-t-il par sa présence ? Il énonce des têtes de chapitre les premiers mots (et les enfants continuent la lecture). C'est aussi ce que R. Simon b. Gamaliel a dit : on indique aux enfants les têtes de chapitres, qu'ils continuent à lire devant la lumière. Pourquoi cette lecture est-elle plutôt permise aux enfants ? Parce qu'ils ne demandent pas mieux que de voir la lumière s'éteindre (il n'y a pas à craindre qu'ils la penchent), tandis que le maître n'ayant pas ce désir pourrait s'oublier. — « De même pour les questions de pureté, etc. ». On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : on peut conclure jusqu'où va l'effet de la pureté de ce qu'il est dit (Genèse, XXX, 30) : *le peu que tu avais devant moi s'est étendu considérablement* ; et il est dit (I Chron., IV, 38) : *leurs maisons primitives* (la souche) *se sont étendues au loin* (par leur grand nombre). Or, il était inutile de défendre la consommation de l'homme pur avec une femme impure ; mais il est dit que l'homme atteint de gonorrhée ne devra pas s'attabler avec la femme atteinte du même mal. Donc l'homme atteint de ce mal pourra rester avec une femme frappée de la lèpre, comme il est dit (Lévit. XIV, 8) : *il s'asseoira hors de sa tente*, mais il n'est pas prescrit de s'éloigner de la tente à elle (de la femme). Il est interdit au lépreux d'être avec la femme atteinte de gonorrhée, de même qu'avec la femme lépreuse. On a enseigné [2] : Schammaï dit que le pharisien atteint de gonorrhée ne doit pas manger avec l'ignorant ayant ce mal ; mais Hillel le permet. Celui-ci le permet, parce qu'ils ont tous deux la même maladie. Schammaï s'y oppose, parce que, dit-il, si le compagnon se familiarise avec l'ignorant aux jours d'impureté, il continuerait cette relation avec lui une fois pur (et serait entraîné à manger alors de l'impur). R. Ḥiya Rouba recommandait ceci à Rab : si toute l'année tu peux manger le profane à l'état pur, il faut le faire ; sinon, prends au moins ce soin aux 7 premiers jours de l'an qui précèdent *le Kippour*. — De ce que la Mischnâ prescrit d'éviter l'occasion de pécher, R. Pinḥas b. Yaïr dit : le zèle religieux conduit à la propreté et celle-ci à la pureté ; celle-ci à la sainteté, celle-ci à l'humilité, celle-ci à la crainte du péché, celle-ci à l'esprit saint, celui-ci à la piété ; celui qui atteint ce terme aura sûrement part à la résurrection des morts [3]. Celle-ci mène à concevoir l'arrivée d'Élie dont le souvenir est rappelé en bien. Le zèle religieux conduit à la propreté, comme il est dit (Lévit. XVI, 20) : *Lorsqu'il aura cessé* etc. (lorsqu'il aura agi avec zèle), *il pardonnera* etc.. La propreté mène à la pureté, comme il est dit ensuite (Ibid. XII, 7, 8), *le cohen invoquera le pardon pour elle, puis elle sera pure*. La pureté mène à la sainteté, selon ces mots (Ibid. XVI, 19) : *il le purifiera, puis le sanctifiera*. La sainteté mène à l'humilité, comme il est dit (Isaïe, LVII, 15) : *car ainsi l'a dit celui qui est haut, élevé, qui habite dans l'éternité et dont le*

1. Cf. *Troumôth*, II, 1 (t. III, p. 19). 2. B. même tr., 13a. 3. Sentences et proverbes du Talmud, par le R. Schuhl, p. 463. Il cite les passages parallèles où le exte varie peu.

nom est le saint. J'habiterai dans le lieu haut et saint, avec celui qui a le cœur brisé et qui est humble d'esprit. L'humilité mène à la crainte du péché, comme il est dit (Prov. XXII, 4) ; *la récompense de l'humilité est la crainte de Dieu.* R. Isaac b. R. Éliézer dit à ce propos : en plaçant la sagesse comme une couronne sur la tête, on a fait de l'humilité une semelle au talon [1], comme il est dit (Ps. CXI, 12) : *le principe de la sagesse est la crainte de Dieu* ; et il est dit au verset précité (des Proverbes) : *la récompense de l'humilité est la crainte de Dieu.* La peur du péché mène à la conception de l'esprit saint, comme il est dit (Prov. II, 5) : *Alors tu comprendras la crainte de Dieu et tu trouveras la pensée divine.* L'esprit saint mène à la piété, selon ces mots (Ps. LXXXIX, 20) : *tu as parlé alors en vision à tes pieux adorateurs.* La piété assure la part à la résurrection future, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVII, 5) : *je mettrai mon esprit en vous, puis vous vivrez.* Enfin, la résurrection mène à concevoir l'arrivée d'Élie, selon ces mots (Malakhi, III, 23, 24) : *Voici, je vais vous envoyer Élie le prophète, avant l'arrivée du jour grand et redoutable de l'Éternel. Il convertira le cœur des pères envers les enfants, et le cœur des enfants envers leurs pères.* On a enseigné au nom de R. Meir [2] : tout individu qui a son domicile fixé en terre sainte, qui mange le profane à l'état pur, parle hébreu, et lit le Schema soir et matin, est assuré d'avoir part à la vie future.

4. Ces dernières règles sont de celles qui ont été énoncées (sans discussion) dans la chambre supérieure de Ḥanania b. Ḥiskia b. Gorion, lorsque les savants vinrent lui rendre visite. Ce jour là, on procéda au vote pour prendre une décision sur les opinions émises; l'école de Schammaï était en majorité sur celle de Hillel, et 18 ordres divers [3] furent prononcés ce jour-là selon la 1re école.

Ce jour fut aussi funeste aux Israélites que celui où ils firent le veau d'or. R. Éliézer (un schamaïte) dit : en ce jour on remplit la mesure. R. Josué (un hillélite) soutint qu'en ce jour on la fit déborder. R. Eliézer dit alors à R. Josué : La mesure ayant été incomplète, on a bien fait de la remplir ; un tonneau plein de noix peut encore contenir autant d'huile de sésame qu'on veut en verser. Mais R. Josué répliqua : Non, la mesure avait été pleine, et il aurait été juste de la diminuer. C'est comme pour un vase rempli d'huile, en y versant de l'eau, on répand l'huile ! On lit dans une baraïta au nom de R. Josué (fils de) Unia : les disciples de l'école de Schammaï guettaient en bas (de la maison de Ḥanania) les disciples de l'école de Hillel et en tuèrent quelques-uns [4]. Dans une autre baraïta on lit : Six d'entre les Hillélites montèrent ; les autres furent attaqués à coups d'épées et de lances [5].

1. Cantique Rabba, ch. II. 2. Sentences, p. 257. 3. On les énumère tous ci-après. 4. Frankel, *Mabo*, f. 132e. 5. Ce passage a été traduit par M. Dernburg, *Essai etc.*, p. 273.

On a enseigné : ils ont prononcé 18 ordres divers en ce jour-là par acclamation unanime ; pour 18 autres règles, il y a eu discussion, dans laquelle les schammaïtes l'ont emporté par le nombre, et enfin pour 18 autres cas la division a été maintenue, sans solution [1]. Les 18 cas résolus à l'unanimité concernent : le pain des païens, leur fromage, leur huile, leurs filles, leur sperme, leur urine, les règles de la gonorrhée et les lois sur leurs mœurs. Outre ces 8 cas, on en a enseigné 10 autres, qui rendent la *trouma* inapte à la consommation, savoir [2] : celui qui mange un objet impur au 1er degré (ce qui affecte le corps au 2e degré), ou même un objet impur au 2e degré, ou celui qui avale une boisson impure, ou celui qui a trempé la tête et la plus grande partie du corps dans l'eau puisée pour se purifier (ce qui légalement, est un bain imparfait), ou un homme tout-à-fait pur sur le corps duquel on a jeté 3 loug d'eau puisée, ou le contact d'un rouleau sacré de la loi [3], les mains non préservées du contact ordinaire, celui qui s'est purifié le jour même (et veut manger avant la nuit), les consommations rendues impures au contact d'un liquide, ou les vases qui ont été ainsi touchés.

Les rabbins de Césarée au contraire disent que, sur les 18 règles énoncées à la pluralité des voix (non à l'unanimité), 7 font partie de celles qui ont été énoncées, et voici les 11 autres : 1. Lorsque le vendredi soir on s'est attardé en route, on confie sa bourse à un païen pour ne pas la porter en ce jour. 2. L'homme atteint de gonorrhée ne s'attablera pas avec la femme frappée de même, pour ne pas s'exposer à prendre l'habitude du mal. 3. Tous les objets mobiliers peuvent communiquer l'impureté, n'eussent-ils que l'épaisseur d'une couverture (quoiqu'inférieure à l'épaisseur d'un palme, mesure légale pour entraîner l'impureté). 4. On vendange une portion de vigne menacée de propagation d'impureté, en ayant soin de faire emporter la cueillette au fur et à mesure de la coupe (sans contact avec ce qui reste). 5. Il est défendu de poser sous le tuyau de conduite au bain légal des vases contenant de l'eau puisée, laquelle le rend impropre. Enfin, dans 6 cas douteux, il faut brûler l'oblation sacerdotale (total : 11). R. Yossé b. R. Aboun ajoute encore la défense (adoptée à la majorité) de manger les produits de l'oblation (même lorsque la semence a eu le temps de se dissoudre en terre). Il faut compter seulement pour 10 les cas énumérés dans cette Braïta, auxquels on ajoute les 8 règles énoncées par R. Simon b. Yoḥaï, savoir : la défense de manger le pain des païens, leur fromage, leur vin, leur vinaigre, leur sauce de poisson, leur saumure, leur marinade, leur cuisson, leur salaison, leur friture de petits poissons, leur fusion de légumineux (où il a pu entrer un mets interdit), leur purée de blé (ptisana) ; il faut s'abstenir de leur langage, ne pas recourir à leur attestation, éviter leurs présents, ne pas établir de fréquentation avec leurs enfants, écarter les relations avec leurs filles, faire en sorte que les

1. Maïmoni les énonce dans son commentaire. 2. Tr. *Zabim*, V, 13. 3. On l'a déclaré impur, parce qu'après l'avoir enfoui avec la *trouma*, les souris s'en approchaient et pouvaient le gâter.

prémices des fruits d'une terre vendue ne leur restent pas (les racheter) — [1].

On dit en présence de R. Ḥiya le grand : R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que du verset (Deut. II, 6) : *Vous leur achèterez des aliments contre argent et les mangerez, vous leur payerez l'eau que vous boirez chez eux, etc.*, on tire cette déduction : on peut acquérir d'eux tout ce qui, à l'instar de l'eau, n'a pas changé de nature. Mais, lui fut-il objecté, n'a-t-on pas permis d'employer le mélange de verdures [2] servant de remède pendant le bain, ou les câpres bouillies, ou les porreaux passés à l'eau, ou des grains torréfiés, ou de l'eau chaude ; or, on comprend l'autorisation pour les 3 premiers, parce qu'après les avoir trempés dans le liquide, on les retire à l'état naturel ; mais comment est-ce permis pour les grains torréfiés (où l'addition d'un corps étranger ne se distinguerait pas)? R. Yossé b. R. Aboun répond au nom de Rab : Tout aliment que parfois l'on mange cru, n'est pas interdit s'il est bouilli par un païen, et il peut servir à la jonction symbolique des distances ou *Eroub*. Quelle déduction R. Ḥiya Rouba tire-t-il de ce qu'il est dit (ib.) : *Vous achèterez les aliments, etc.* ? Il interprète autrement ce verset, et dit qu'il faut traiter le païen par les aliments (spirituels) en brisant [3] son cœur faussé ; s'il a l'esprit dur, brise-le ; s'il résiste, paye-le. On dit que R. Jonathan agissait ainsi : Lorsqu'il apprenait l'arrivée d'un personnage important dans la ville, il lui envoyait comme présents des mets tout prêts ; grâce à ce procédé, lorsque j'exposerai devant lui la défense d'une veuve ou d'un orphelin, je trouverai en lui un homme déjà bien disposé en leur faveur — [4].

Leur huile est défendue, est-il dit [5]. Qui l'a interdite? Selon R. Juda, c'est Daniel, en disant (I, 8) : *Daniel prit à cœur de ne point se souiller par les mets de la table royale, ni par le vin de ses repas* (dont l'un comprenait de l'huile). R. Aḥa ou R. Tanḥum b. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan, ou selon d'autres au nom de R. Josué b. Levi, que les docteurs se rendirent au mont Royal pour proclamer la défense, et que pour ce fait leurs ennemis les tuèrent. Plus tard, il fut permis d'en boire, par décision de Rabbi et de ses assesseurs. Aussi pour 3 sujets [6], Rabbi le Naci a été appelé « Notre maître » : pour une question de divorce, pour celle de l'huile, et pour celle relative à une forme de sandale ; et l'on a donné à ce tribunal le surnom de magistral ; car tout corps qui annule 3 décisions reçoit ce surnom. R. Judan b. R. Ismael dit : Le tribunal est en désaccord avec lui pour la question de divorce. Mais, objecta R. Yoḥanan, n'avons-nous pas enseigné [7] que nul tribunal ne peut annuler la décision prise par un autre tribunal, à moins de lui être supérieur en sagesse et en nombre ? Comment donc Rabbi et ses assesseurs ont-ils pu annuler l'in-

1. Suit un passage déjà traduit, tr. *Schebiith*, VIII, 4 (t. II, p. 403). Cf. *Abôda zara*, II, 9 (f. 41[d]). 2. Ou légumineux. V. Tossefta sur *Abôda zara*, V ; B. ib., 38[a]. 3. Jeu de mots sur le sens de שבר qui signifie à la fois : *acheter* et *briser*. 4. Suit un passage déjà traduit, tr. *Troumôth*, VIII, 5 (t. III, p. 96). 5. Jér., *Abôda zara*, II, 9 (41[d]) ; B., ib. 36[a]. 6. Jér., *Guittin*, VII, 3 ; *Abôda zara*, II, 8 ; *Nidda*, III, 4. 7. Tr. *Edouyoth*, I, 5.

terdit prononcé par Daniel et les siens? C'est que R Yoḥanan se conforme en cela à son opinion émise ailleurs; or, il dit au nom de R. Eliézer b. Zadoq: je sais par tradition que toute ordonnance prescrite par le tribunal à toute la communauté, et que celle-ci, en grande majorité, n'a pas acceptée, n'est pas valable. En effet, il résulte de l'enquête faite au sujet de l'huile que la majorité du public n'avait pas accueilli cette prescription. Isaac b. Samuel b. Maratha s'étant rendu à Nécibin (siège d'études) trouva que R. Samlaï de Drôma (du Midi) était en train d'enseigner que Rabbi et son tribunal ont permis de consommer l'huile des païens. Samuel adopta cet avis et fit usage de cette huile; Rab au contraire ne l'admit pas. Samuel lui dit : il faut que tu en consommes, sans quoi on te désignera du nom de vieillard rebelle (opposé à Rabbi). A quoi Rab répliqua : lorsque je me suis trouvé en Palestine, j'ai pu examiner quel est l'homme qui a ruiné cette règle antique, et je ne reconnais pas une telle valeur à ce R. Samlaï, qu'il puisse annuler une décision. Ce n'est pas en son nom, répondit Samuel, qu'il s'est exprimé, mais au nom de Rabbi et de son tribunal. Aussi, Samuel insista tant, que Rab finit par céder et en consomma.

L'on n'aura pas de relations avec leurs filles, est-il dit plus haut. Dans 7 passages bibliques, dit R. Eliézer[1], on confirme la défense de s'allier aux païens, dite explicitement au Deutéronome (VII, 3). C'est, ajoute R. Abin, pour exclure les 7 peuplades hostiles aux Hébreux, non les autres. R. Josué d'Unia dit : les œufs cuits par des païens sont interdits, selon la déduction tirée par R. Ismaël de l'expression *la fille de l'Autruche* (Lévit. XI, 16), que là le mot Bath (fille) ne peut désigner que l'œuf et (par métathèse) l'œuf des Noémites (ou païens). — Leur sperme, est-il dit. Au contraire, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yoḥanan, celui des païens a été considéré comme ne pouvant pas communiquer l'impureté aux objets saints[2], puisque d'ailleurs il s'y mêle toujours un peut de prostate (non impure). — Quant aux règles de la gonorrhée, R. Aba b. Aḥa dit au nom de Rabbi[3] que celui qui en est atteint peut étudier la *Halakha* (les doctrines), non la *Hagada* (légende). On a enseigné au nom de R. Yossé qu'il peut étudier les *halakhôth* courantes (dont il a l'habitude), à condition de ne pas approfondir son enseignement (de ne pas le commenter). D'après une autre explication, il pourra tout étudier, sauf à ne pas prononcer les noms sacrés de la Divinité. — Pour ce qui concerne les lois sur les mœurs païennes, R. Zeira b. Abouna au nom de R. Jérémie n'a-t-il pas dit que Joseph b. Yoëzer de Cereda et Yossé b. Yoḥanan de Jérusalem ont déclaré impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre[4]? Et R. Yona ne dit-il pas au nom de R. Juda b. Tabbaï, ou R. Yossé au nom de ce dernier et de Simon b. Schetaḥ, que l'on a déclaré impurs les vases de métal, comme Hillel et Schammaï ont prescrit d'avoir bien soin de la pureté des mains (de

1. B. *Abôda zara*, 36b. 2. Afin de ne pas entraîner leur combustion forcée. Cf. B. tr. *Nidda*, 34a. 3. *Berakhôth*, III, 4 (t. I, p. 65 et 308). 4. Derenbourg, *Essai etc.*, p. 75.

crainte d'un mauvais contact)? A ces 2 questions, R. Yossé b. R. Aboun répond que c'était une ancienne règle oubliée depuis lors — [1].

Samuel dit que nul tribunal n'annule de décision antérieure s'il s'agit seulement des 18 mesures adoptées [2]; en dehors d'elles, même une autorité secondaire peut l'annuler. Mais, fut-il objecté, est-ce que les règles de la 7e année font partie des 18 mesures? Et pourtant R. Jonathan a objecté que, selon R. Qrispeda au nom de R. Yoḥanan, Gamliel et son tribunal ont annulé l'antique défense de cultiver le champ pendant 2 périodes de la 6e année (ou celle qui précède la 7e année de repos agraire)? Comment donc cette annulation peut-elle avoir lieu, puisqu'il est dit [3]: Aucun tribunal ne peut modifier la décision rendue par un autre tribunal, à moins qu'il ne le surpasse en science et en nombre? En effet, R. Aboun ou R. Juda au nom de Samuel, modifie la règle précitée, en ces termes : Le tribunal ne modifie de décision antérieure que s'il s'agit d'une mesure en dehors des 18; mais pour ces dernières, même la plus haute autorité n'y peut rien changer, parce que les docteurs les ont scellées de leur sang [4]. R. Mena répond : il ne paraît pas que nul tribunal toucherait à l'une de ces 18 mesures dans les conditions ordinaires; mais en cas de force majeure, la modification peut survenir, ce qui a lieu p. ex. pour l'huile, qui fait partie des 18 mesures. R. Cahana, fils de R. Ḥiya b. Aba, ou R. Aḥa penche à dire au nom de R. Yoḥanan qu'en cas de modification adoptée, comme pour l'huile, elle est valable. — Naḥman, fils de R. Samuel b. Naḥmeni, dit au nom de ce dernier : pour 5 sortes de sacrifices de péché, dont la cause première est désormais morte (n'est plus) et que le tribunal voudrait modifier, il le peut. C'est vrai, dit R. Ḥiya b. Ada, pour que les animaux ayant une telle destination ne meurent pas faute d'emploi et qu'on les consacre en dons ; mais, quant à les offrir sur l'autel, cela ne se peut plus (et voilà ce qui est immuable).

5. L'école de Schammaï dit : on ne doit pas (la veille du sabbat) faire tremper des ingrédients pour l'encre, ou des épices, ou des vesces de fourrage, à moins que leur trempage puisse encore s'effectuer le même jour; selon Hillel, c'est permis.

A l'appui de son avis, Schammaï invoque ce verset (Exode, XX, 9) : *Pendant six jours tu travailleras et feras tout ton ouvrage;* c.-à-d. que tout le travail devra être achevé lorsqu'il fera encore jour. Hillel invoque la suite de ce verset disant : *et le 7e jour,* etc. (qu'en ce jour aussi le travail pourra s'achever). Comment Hillel peut-il justifier l'explication adoptée par Schammaï? Elle s'applique, selon lui, à l'ouvrage manuel (non à une opération spontanée, comme celle de la misna). Schammaï, d'autre part, réplique à Hillel que son explication autorisant le travail qui s'achève spontanément en ce jour, s'applique aux cas suivants : on peut ouvrir une rigole d'eau allant de la

1. Suit un passage reproduit de *Schebiith,* I, 7 (t. II, p. 331-2). 2. Dernburg, ib., p. 273. 3. Sentences et proverbes, p. 34. 4. Puisque les Schamaïtes ont pris à ce propos les armes à la main.

source au jardin le vendredi, bien que l'arrosage doive profiter au jour du sabbat ; on peut la veille mettre un colyre sur l'œil, bien que le remède doive porter profit en ce jour ; on peut mettre une emplâtre sur une plaie la veille, bien que la guérison ait lieu au sabbat ; on peut la veille mettre de l'encens sous les vases, bien qu'ils se parfumeront au jour du sabbat, de même que l'on peut mettre du soufre sous les vases d'argent, pour que le lendemain les ciselures ressortent. Il est interdit cependant de mettre du blé au moulin à eau, à moins que la mouture soit achevée avant la fin du jour. C'est que, dit R. Ḥagaï, le bruit que font entendre les meules montre trop ostensiblement le travail accompli en ce jour. On comprend, lui dit R. Yossé, cette addition du motif d'interdiction, si tu partages l'avis de R. Juda[1] ; mais, selon l'autre sage (son interlocuteur), l'action du moulin serait interdite parce que le commencement de mouture de chaque grain de blé n'a pas lieu dès la veille, de même que plus loin ils interdisent l'alimentation d'une lumière le vendredi soir au moyen de l'huile s'échappant d'une coquille d'œuf trouée, vu que chaque nouvelle goutte survenant n'a pas commencé à tomber avant le sabbat. Selon R. Yossé b. R. Aboun, la mouture est interdite (quoique s'opérant d'elle-même), par la crainte qu'en un moment d'oubli il enfonce le pieu d'arrêt du moulin à l'achèvement de l'opération (ce qui est interdit). L'école de Schammaï a opposé à celle de Hillel une objection que celle-ci n'a pu résoudre, de même que l'inverse a eu lieu. Ainsi, celle de Hillel dit à celle de Schammaï[2] : vous reconnaissez bien comme nous que l'on peut, la veille au soir, charger les presses à huile de poutres et le cuvier avec des cylindres de compression ; à quoi leurs adversaires ne répliquèrent rien. Si je ne craignais pas, dit R. Zeira, de mettre la tête entre la gueule de ces lions (Schammaï et Hillel), j'aurais dit le motif suivant : plus loin (§ 9), c'est permis de laisser s'accomplir au sabbat un travail spontané, parce que dès la veille chaque goutte qui doit s'écouler a quitté sa place primitive, tandis que pour les cas énumérés ici (dans notre Misna), on ne saurait dire la même raison. D'autre part, l'école de Schammaï présenta à celle de Hillel l'objection suivante qui n'eut pas de réplique : vous reconnaissez bien comme nous, dit-elle (§ 10), que l'on ne doit pas mettre à rôtir de la viande, ou de l'oignon, ou un bœuf, à moins que la cuisson puisse s'achever le même jour. A quoi, il ne fut rien répliqué. Si je ne craignais pas, dit aussi R. Zeira, de mettre la tête entre la gueule de ces lions, j'expliquerais la cause de cette divergence : plus loin (10), il est défendu de rôtir lesdits objets, parce qu'il est d'usage de les retourner, tandis qu'ici pour le trempage il n'y a pas cette crainte. R. Judan dit : même sur ce qui est rôti à la mode de Ben-Drussaï (au tiers), on a prononcé l'interdit, car ce que l'on a l'habitude de retourner sur le gril devra être suffisamment rôti avant la fin du vendredi. Selon R. Mena, au contraire, il paraît que c'est permis en cas de cuisson du tiers ; sans quoi, l'école de Hillel pourrait répli-

1. Ci-après, II, 4, il permet de poser au bord de la lampe une coquille d'œuf dont l'huile tombe par gouttes. 2. Ci-après, § 9.

quer à l'autre qu'elle n'a pas lieu de comparer le cas de ce qu'il est d'usage de rôtir amplement avant la nuit, avec ce qu'il est inutile d'avoir trempé jusqu'à l'achèvement pendant qu'il fait encore jour.

6. Schammaï dit : il n'est pas permis de mettre au four (le vendredi) des touffes de lin[1], à moins qu'il reste encore assez de temps pour qu'elles s'évaporent et sèchent le même jour ; ni la laine dans la marmite, si elle ne peut pas le même jour aspirer la couleur ; mais Hillel le permet. Selon Schammaï, on ne doit pas en ce jour tendre des pièges et filets aux bêtes sauvages, aux oiseaux, ni aux poissons, à moins qu'ils puissent encore être pris avant la nuit. Hillel le permet.

A quoi peut servir l'absorption de la couleur si la teinture est insuffisante ? Elle servira p. ex., dit R. Abahou, aux habitants de Koreïs[2], qui n'y regardent pas de si près (et se contentent d'une demi-teinte). R. Juda dit au nom de Samuel qu'il y a la condition que la marmite soit enlevée du feu avant la remise de la laine ; mais si la marmite est fixée sur le feu, on craint qu'en voyant la réduction de la couleur, on ajoute de l'eau par oubli. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : l'école de Hillel déduit ce qu'il est permis d'accomplir la veille au soir de ce qui est interdit le samedi ; ainsi, comme les travaux énoncés dans la Misna sont interdits en ce jour, de même ils sont permis en cas d'accomplissement la veille, près du soir. — Quant aux pièges[3], à quoi reconnaît-on que la prise s'est faite encore au jour ? Si le filet est dérangé à une extrémité, c'est une preuve qu'à l'autre extrémité un animal est pris[4], et l'on sait ainsi que l'effet a été produit encore au jour ; au cas contraire, la prise a eu lieu le samedi. Mais n'y a-t-il pas à craindre que, même en cas de déplacement d'une extrémité du filet, la prise ait eu lieu après le commencement de la fête ? Il s'agit du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où les filets ont été tendus sur des terres incultes (comme des forêts, où la prise a lieu de suite). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est aussi question de poisson ; or, ceux-ci se trouvent toujours dans l'eau où on les cherche (sans déplacement), il en sera de même pour les animaux. R. Ḥiya dit au nom de Rab que cet avis de Schammaï a été adopté comme règle. On a cru devoir justifier l'autorisation accordée ailleurs par R. Simon b. Gamaliel d'accepter un présent de poissons d'un païen, en disant qu'il permet au lendemain de la fête de les manger (non le même jour). Au contraire, disent R. Ḥiskia et R. Usiel, fils de R. Ḥounia de Bé-Ḥivrin, il est permis en réalité d'en manger ce jour. On a cru devoir en conclure qu'en cas de doute sur la préparation antérieure à la fête, il est permis d'en manger. R. Ḥanania et R. Jonathan disent tous deux qu'en

1. Le comment. traduit par le mot roman : arestes. 2. Localité non citée par M. Neubauer. C'est peut-être un diminutif de Koreïnos ou de Kiryana (p. 258 et 277). 3. Cette question de savoir quand la prise a eu lieu n'a d'intérêt qu'aux jours de fête, où les travaux de cuisson sont permis. Passage reproduit au tr. *Beça*, III, 2 (62a) ; cf. B., ib., 24b. 4. Il s'est longuement démené là.

cas de doute à cet égard, c'est interdit ; selon R. Yoḥanan, c'est permis en ce cas. R. Ḥiya Rouba et R. Simon b. Rab sont en désaccord sur le point suivant : selon l'un, même ce qui est aux mains du païen a besoin d'être préparé et sera défendu ; selon l'autre, ce n'est pas nécessaire. L'on n'a pas su à qui attribuer chacun de ces avis. Mais comme Rab devait venir devant son maître R. Ḥiya le grand au jour de fête et qu'il n'était pas venu, R. Ḥiya à la 1re rencontre lui demanda le motif de cette absence : c'est que, répondit Rab, une caravane de païens ayant passé chez nous ce jour là, j'ai mangé de leurs figues. De ce fait, on peut conclure que c'est R. Ḥiya qui a exprimé l'avis de pouvoir se passer de préparation antérieure en ce cas. Un élève de R. Simon s'étant rendu à Antevaris [1], un païen lui offrit là en un jour de fête une prune, ἐαμάστινον, qu'il mangea ; tandis qu'à l'arrivée d'un élève de R. Josué b. Lévi dans la même localité, celui-ci n'accepta pas l'offre semblable, et il alla dire à son maître qu'un condisciple, moins sévère, en avait mangé. C'est que, lui répondit son maître, ce disciple se conforme à l'opinion de son maître R. Simon, qui n'exige pas de préparation préalable. R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi : les raisins rougeâtres dans une vigne sont interdits à titre de mélange hétérogène. R. Houna dit au nom de Rab : les chardons couverts de petites dattes rabougries au milieu des palmiers ne forment pas d'hétérogène interdit, et on peut les manger.

7. Schammaï dit : on ne doit rien vendre au païen, ni l'aider à charger, ni lui mettre des fardeaux sur le dos, qu'il transporterait pendant le sabbat, à moins qu'il reste assez de temps pour qu'il arrive avec sa charge dans une localité voisine. Hillel le permet en tous cas.

Qu'appelle-t-on « localité voisine » ? Ce sera p. ex., dit Samuel, celle qui n'est pas plus éloignée que Ḥoutra ne l'est de Nehardea. Selon un avis, il s'agirait d'une distance telle, que l'habitant païen puisse être encore rentré chez lui le même jour avant la nuit ; ou selon un autre, qu'il ait seulement atteint sa ville. Selon R. Akiba, on compte la distance depuis le moment où le païen quitte la porte israélite jusqu'à ce qu'en rentrant chez lui, on sanctifie la solennité du jour. R. Yoḥanan dit : Selon l'avis de R. Yossé, R. Akiba est venu expliquer l'opinion de l'école d'Hillel et dire que l'on ne doit rien remettre au païen dans le but d'emporter ; mais si cependant il en a emporté, on n'en est pas responsable, pas plus que l'on ne doit en faire emporter par un chien, dont on n'est pas responsable en cas de fait accompli. On a enseigné [2] : lorsque des ouvriers païens travaillent avec l'israélite dans sa maison, c'est interdit ; mais chez eux, ils peuvent travailler pour l'israélite même en ce jour de sabbat. Toutefois, dit R. Simon b. Eléazar, ce n'est vrai que lorsque cet ouvrier travaille à la tâche (à forfait), mais s'il est à la journée, c'est interdit (l'israélite profitant alors de l'œuvre du jour) ; de plus, ce n'est permis que s'il s'agit d'ob-

1. Peut-être abrégé d'Antipatris. 2. Tr. *Abôda zara*, I, 1 (f. 39b).

jets détachés de la terre [1], tandis que c'est interdit pour ce qui est adhérent à la terre (comme d'extraire des pierres d'une carrière), même à la tâche. Si enfin, le païen fait le travail dans une autre ville, c'est permis en tous cas. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Est-ce permis aussi bien détaché de la terre qu'adhérent ? Ou est-ce aussi bien l'ouvrier à la journée que celui qui est à la tâche? Non, dit R. Ila, même dans une autre ville ce n'est permis qu'à forfait. R. Simon b. Carsena dit au nom de R. Aḥa : pour le sabbat (au cas précité), pour la question de deuil [2] et celle de l'idolâtre [3], l'avis de R. Simon b. Eléazar sert de règle. — On n'enverra pas de lettres par un païen ni le vendredi, ni même le jeudi ; selon l'école de Schammaï, c'est même interdit le mercredi ; selon Hillel, c'est permis. On a dit de R. Yossé le cohen que jamais aucun de ses écrits ne s'est trouvé aux mains d'un païen (afin d'éviter toute crainte de transport le sabbat). Aux mêmes jours, il est défendu de s'embarquer sur mer [4]; ce que Schammaï interdit même le mercredi et que Hillel permet. Toutefois, s'il y a du danger à rester, p. ex. de Tyr à Sidon (espace interdit comme séjour aux Juifs pendant un certain temps), c'est permis. De même, pendant ces 3 jours avant le sabbat, on ne commencera pas l'attaque d'une ville païenne [5]. Ce n'est dit toutefois qu'à l'égard d'une guerre volontaire ; mais, pour celle qui est sacrée, c'est permis même au jour du sabbat, puisque Jéricho n'a été conquis qu'en un tel jour [6], comme il est écrit (Josué, VI, 3) : *tu opèreras ainsi six jours ;* puis [6] : *au 7e jour vous entourerez la ville 7 fois.* Donc, il est permis de la soumettre même au jour du sabbat.

8. Schammaï dit : on ne doit pas en ce jour donner des peaux à un tanneur païen, ni du linge à un blanchisseur païen [7], à moins qu'il reste assez de temps pour achever une telle opération le même jour. Pour ces deux travaux, Hillel autorise de les donner à faire, aussi longtemps que brille le soleil.

9. R. Simon b. Gamaliel dit : chez mon père c'était l'usage de remettre au blanchisseur le linge blanc 3 jours avant le sabbat. Les 2 écoles s'accordent à permettre de charger les presses à huile de poutres et le cuvier avec des cylindres de compression peu avant le sabbat (bien que l'opération s'achèvera en ce jour).

10. On ne mettra pas à rôtir de la viande, ou de l'oignon, ou un œuf, à moins que la cuisson puisse s'achever le jour. On ne mettra pas de pain

1. V. *Mischebeçoth zahab*, nº 243. 2. Ne pas faire travailler pendant le deuil. 3. De louer sa maison à un païen. 4. R. David b. Zimra, III, 502. 5. Derenbourg, ib., p. 191. 6. Bereschith rabba, ch. 47 ; Bamidbar rabba, 14. 7. Maïmoni le compare à l'arabe قصار, adjectif formé régulièrement de la racine *qaçar*, que Freytag traduit : « tundendo lavandoque dealbavit (vestem) fullonum more. » Ce serait donc plutôt *foulon* qu'il faut traduire ici.

au four vers le crépuscule, ni de gâteau[1] sur les charbons, à moins qu'une légère croûte[2] puisse encore être formée le jour sur toute la surface. Selon R. Eliézer, il suffit que la partie inférieure ait durci.

Quel sera l'intervalle de temps entre le coucher du soleil et la nuit, dont parle Hillel? C'est dit R. Yoḥanan au nom de R. Ḥounia le temps qu'il faut pour parcourir 4 milles. Si quelqu'un remet son linge à un blanchisseur étranger et qu'un jour de sabbat il arrive chez lui et le trouve occupé à ce travail, il sera interdit de revêtir ce linge un autre jour de sabbat. Selon R. Judan, il faudrait avertir d'abord le païen de ne pas travailler pour le Juif en ce jour. Toutefois, ajoute R. Judan père de R. Matnia, cet avertissement doit avoir lieu lorsque l'étranger travaille pour le plaisir d'obliger (gratis), mais non lorsqu'il travaille contre salaire, car il lui est bien loisible de vaquer à ses affaires quand il veut. Le récit de R. Simon se rapporte seulement au linge blanc, non aux étoffes de couleur (que l'on peut remettre même le vendredi). De cette règle on a déduit que le linge blanc est plus pénible à laver que celui de couleur. — « Tous s'accordent à permettre, etc. » R. Samuel et R. Yossé b. Ḥanina disent tous deux que c'est permis, parce que dès la veille au soir, chaque goutte qui devra s'écouler le sabbat par la pression se trouvait déplacée. R. Aḥa dit que R. Yossé b. Ḥanina a demandé s'il est permis de toucher à ce vin qui découle fraîchement en ce jour? Les rabbins de Césarée répondent qu'il y a 2 avis à ce sujet exprimés par R. Yoḥanan et R. Yossé b. Ḥanina : le 1er l'interdit, le second le permet. Un enseignement (braïta) s'oppose à ce dernier avis et dit que, selon tous, il est défendu d'y toucher. — R. Aboun b. Cahana dit au nom des Rabbins : lorsqu'un mets est assez cuit, il est permis de le laisser sur un foyer non modéré par de la cendre. R. Zeira objecta[3] : si c'est interdit pour la cuisson de la viande, de l'oignon ou de l'œuf, dont la réduction lui est préjudiciable, n'est-ce pas à plus forte raison interdit lorsque la réduction lui est avantageuse? Peut-être n'a-t-on permis de laisser au feu que de l'eau chaude, dont la réduction est une perte. R. Samuel vint objecter au nom de R. Zeira : comment peut-on interdire de laisser de l'eau suffisamment chaude sur un foyer non modéré? Ne résulte-t-il pas de notre misna qu'après une cuisson parfaite il est permis de tout laisser? C'est que, répond R. Bivi au nom de R. Yoḥanan, il est permis de remettre sur un foyer modéré même de la viande de bœuf (devant cuire longtemps) qui serait cuite seulement à la mode de Ben-Drussaï (au tiers). C'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan : à celui qui met la marmite sur les charbons, on adresse l'avertissement que ce sera interdit dès le tiers de la cuisson. R. Aḥa ou R. Tanḥum b. Ḥiya dit au nom de R. Simon : il est permis de remettre au foyer non modéré de l'eau suffisamment chaude. Mais, objecta R. Zeira, s'il est défendu de la laisser, comment est-il permis de la remettre? Peut-être

1. Le comment. *Qorban 'Eda* traduit : *focada* (fouasse). 2. Ibid, *croste* (en roman, nous dit M. Darmesteter). 3. Ci-après, III, 1.

n'est-il permis de remettre que l'agneau pascal [1]. Aussi R. Aḥa vint dire au nom de R. Simon b. Rabbi : il est permis de replacer l'agneau pascal sur un foyer non modéré. — « On ne mettra pas de pain au four », est-il dit. Selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Assé, les femmes sont soucieuses de ne pas s'attarder pour le pain plus que pour tout autre mets [2]. Pourquoi cette différence entre le pain et les mets ? C'est qu'on a l'habitude de manger les mets à l'état bouillant [3], non le pain. En effet, on a dit ailleurs : la consommation du pain chaud peut donner une inflammation d'intestins ; de même il est bon de manger froid pour se guérir de la piqûre d'une guêpe, ou d'avaler chaud en cas de piqûre par un scorpion [4]. En cas d'interversion de ces remèdes, il y a danger. Quant à R. Éliézer (de la Misna), il admet que les pains de proposition au Temple n'avaient le nom de pain qu'après la formation de la croûte sur toute la surface (même au-dessus).

11. On peut (le vendredi) descendre l'agneau pascal au four à l'approche de la nuit ; et dans la pièce du foyer [5] (le chauffoir des prêtres du Temple), on peut encore attiser le feu. Dans d'autres places, ce n'est permis que lorsque le temps est suffisant pour que la flamme puisse encore saisir presque tout le bois. R. Juda dit : s'il s'agit de charbons, il suffit qu'une parcelle soit avivée.

On a enseigné ailleurs [6] : à la nuit du sabbat, ils sortirent et se mirent à rôtir l'agneau pascal ; comment donc se fait-il qu'ici l'on permette pour cela d'enfreindre le sabbat ? C'est que, dit R. Yossé, comme cette consommation se fait en compagnie, il n'y a pas à craindre de contact avec le feu ; et, de plus, on ne remet l'agneau pascal au four qu'en entier [7], non par morceaux (chacun des assistants prenant sa part). R. Samuel au nom de R. Zeira défend de le replacer même lorsqu'il est entier, de crainte qu'il en reste un peu au delà de l'heure légale de minuit et qu'il devienne interdit. Il a fort bien dit, ajoute R. Yossé, de craindre l'état d'interdit par suite de la remise au four ; or, on ne peut pas en manger à l'état inachevé, comme il est écrit (Exode, XII, 9) : *Vous n'en mangerez pas à demi-cru* ; et l'on ne peut pas finir de le rôtir, car ce serait faire ce travail au sabbat. Si donc il était permis de le replacer, on se fierait à cette autorisation ; et, ne le rôtissant pas complètement au jour, il pourrait en résulter un retard défectueux. La défense servira de garantie à éviter l'état d'interdit. R. Eliézer b. R. Yossé demanda si, après l'avoir rôti en entier et découpé, il est permis de le remettre auprès du feu pour le tenir chaud [8]. R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : il y a 4 foyers pour lesquels il n'y a pas de mesure fixe, et ce sont : celui qui est alimenté par de la poix,

1. En ce cas, la présence habituelle de la compagnie écarte toute crainte d'oubli. 2. Aussi, la formation d'une légère croûte suffit. 3. Pour eux, on attend souvent le soir. 4. B. tr. *Haghiga*, 5a ; *Abôda zara*, 28b. 5. Maïmoni a : وقود, fomentum ignis. 6. Tr. *Pesahim*, V, 6. 7. Sifri, sect. *Reeh*, n° 134. 8. Question non résolue.

celui du fumier, celui de la graisse, et celui des graines oléagineuses. R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asche : lorsqu'un panier tressé de feuilles de palmier est plein de graines, le foyer est constitué quelque petit qu'il soit. Il dit encore : si dans ce panier, les graines sont réunies dans un même coin, il faut que le feu ait atteint la majeure partie ; si elles sont dispersées, il faut que chacune d'elles séparément soit prise en forte part par le feu. N'est-ce pas en contradiction avec qu'il a dit en 1er lieu, que la moindre parcelle allumée en ce cas suffit ? C'est que là il s'agit de graines sèches et bonnes (propageant le feu) ; mais si elles sont en grande partie mauvaises, il faut que la plus forte part brûle pour constituer le foyer. R. Yossé dit au nom de R. Jérémie, et R. Ḥanania penche pour le même avis au nom de Rab : lorsqu'on a mis des branches de palmier en bas et du bois sec en haut, dès que la flamme s'est élevée entre les 2 monceaux, le foyer est constitué, et il est permis d'en user. R. Ḥelbo demanda au nom de R. Houna : est-ce qu'en prenant une poutre pour combustible il suffit que la flamme entoure ce bois en majeure partie sur une seule place, ou dans toute sa hauteur (ou épaisseur) ? On a trouvé l'enseignement suivant qui y répond : il faut qu'en ce cas toute la poutre soit réduite à ne plus pouvoir servir. — Quant à la fin de la Misna, elle dit : « en fait de charbon, la quantité pourra être minime » (c'est une simple addition à l'avis émis).

CHAPITRE II

1. Quelles matières peut-on employer pour la lumière du vendredi soir et lesquelles sont interdites ? Sont interdits : les filaments de cèdre, les tiges de chanvre, la soie floche, la laine des saules, celle du désert (ou : chanvre bâtard), la mousse qui surnage sur l'eau [1]. On n'emploiera pas la poix (ou goudron), ni la cire, ni de l'huile provenant du cotonnier [2], ni l'huile condamnée à la combustion (d'oblation devenue impure), ni la graisse des queues d'animaux, ni le suif. Naḥum le Mède dit : on peut éclairer avec de la graisse fondue. Les autres sages en interdisent l'usage en tous cas, qu'il s'agisse de graisse fondue ou non.

Le 1er produit interdit est, selon R. Ḥiya b. Aba, une sorte d'osier laineux (λύγος) ; selon R. Aḥa au nom de R. Elia, c'est du bois résineux (teda). On dit que ces deux avis se rapportent au même objet (qui varie seulement de nom selon les localités). Le terme suivant, dit R. Ḥanina au nom de R. Pinḥas, désigne l'étoupe (ou lin trop fin pour absorber de l'huile), comme il est dit (Isaïe, I, 21) : *Le* חסן [3] *sera comme de l'étoupe sèche*. Le כלך est de la soie

1. Voilà pour les mèches. Suit la mention des corps gras. 2. Pour ces substances goudronnées, V. B. Chanania, Forschungen des wissenschaft. Talmud-Vereins, 1866, nº 5, col. 76-9. Comme équivalent de *qiq*, Maïmoni indique خروع, sorte de plante grasse, équivalence admise par Kimhi, que cite Gesenius, s. v. *Kikaïon*. 3. Littéral. : *le puissant*. Mais le talmudiste se détourne ici du véritable sens pour justifier un terme.

dite de Césarée. Je me suis informé à ce sujet, dit R. Simon b. Gamaliel [1], auprès de tous les marins, et ils m'ont répondu qu'on lui donne ce nom de Κολχοί (Colchide). La « laine des saules » est ce qu'on appelle en chaldéen : *ûrnita* ; et celle du désert correspond bien à son nom (croissant là). Par « verdure nageant sur l'eau » on entend la mousse aquatique. Jusque-là, il a été question des objets servant aux mèches ; à partir de là, il s'agit des huiles. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : la 1re sorte est interdite, parce qu'en ce cas la lumière recule, et, par oubli, l'on pourrait être amené à sortir la mèche au sabbat ; de plus, la flamme n'englobe pas la majeure partie de la mèche allumée. Est-ce à dire, demanda R. Zeira, que la majeure partie de la mèche hors de l'huile doit brûler ? Oui, vint dire Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. Mais, objectèrent les compagnons, ce n'est pourtant pas exigible pour un cierge en cire? De même, objecta R. Aba b. Mamal, on ne l'exige pas pour une chandelle de suif ? C'est que, répondit R. Saméï, R. Zeira ou R. Juda vient de dire au nom de Rab qu'il y a 4 genres de foyer : celui qui est alimenté par de la poix, celui qui l'est par du fumier, celui de la graisse et celui des graines oléagineuses, pour lesquels il suffit d'une quantité minime (voilà pourquoi si peu que ce soit suffit en fait de graisse). En outre, on déduit la réponse de ce que R. Taḥlifa observa à Ḥisda que, selon l'enseignement de Rabbi, les interdits précités s'appliquent aussi au sabbat faisant partie de la semaine de *Hanuca* (fête des Macchabées). Or, bien qu'il soit interdit de profiter de la lumière de Ḥanuca pour le moindre usage, fût-ce pour vérifier une monnaie, on ne craint pas que, par oubli, celui qui a allumé une lumière ainsi composée se mette à tirer la mèche au dehors. Il ne saurait donc y avoir d'autre raison que celle d'un trop grand écart de la flamme, de sorte que la majeure partie de la mèche n'est pas prise. — « Ni avec de l'huile קיק ». Ce terme, dit R. Yossé au nom de R. Elia, désigne le lierre cotonneux, κίσσος. Selon R. Yona ou R. Zeira au nom de R. Juda, c'est le nom d'un oiseau. En effet, dit R. Ismaël, ce nom s'applique au pélican du Lévitique (XI, 18).

« Ni l'huile condamnée à la combustion », est-il dit. Ceci prouve, dit R Ḥisda, qu'il est défendu d'allumer un feu le vendredi dans la pièce de combustion des sacrifices, dont le feu continue à brûler spontanément le samedi en consumant ces sacrifices. Mais n'a-t-on pas enseigné (I, 11) : « On attise le feu dans la pièce du foyer, et dans d'autres places au dehors lorsque le temps suffit à ce que la flamme saisisse la majeure part du bois »; en quoi est-ce différent de la pièce de combustion ? C'est que, dit R. Yossé, comme il est écrit pour le sabbat (Exode, XX, 10) : *Tu ne feras aucun travail*, on en infère que le travail spontané n'est par interdit ; seulement, puisque la loi prescrit de ne pas brûler les sacrifices aux jours de fête, c'est à plus forte raison défendu le samedi [2]. D'où sait-on que c'est interdit aux fêtes ? De ce qu'il est dit (ib. XII, 10) : *Vous n'en laisserez pas jusqu'au matin ; et ce qui sera resté jusqu'au matin devra être consumé par le feu* ; la répétition du mot *matin* implique que la

1. Tr. Kilaïm, IX, 2 (t. II, p. 311). 2. B. même tr., 23b et 24b.

combustion a seulement lieu après le second matin, le 1er terme s'appliquant au matin du 15 et le second au 16. De même, il est dit (Lévit. VII, 17) : *ce qui restera de la chair du sacrifice au 3e jour sera brûlé au feu.* Peut-on à la veille de fête allumer un feu constituant un foyer de pain levé, qui continuera à brûler pendant la fête ? D'après celui qui compare ce cas à la combustion des sacrifices, c'est interdit ; d'après celui qui ne les compare pas, c'est permis. R. Aḥa au nom de R. Ḥisda conclut au contraire de notre misna qu'il est permis d'allumer un feu le vendredi dans la pièce de combustion des sacrifices, dont le feu continuera à brûler seul au sabbat. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il n'est pas permis d'allumer au jour de fête avec de l'huile condamnée à la combustion ? N'est-ce pas parce qu'il est interdit de brûler des sacrifices en ce jour ? Non, fut-il répondu, la défense s'applique au jour de fête qui tomberait un vendredi (mais il serait permis de l'allumer en une veille ordinaire de sabbat ou de fête) ; car si l'huile condamnée ressemblait aux sacrifices, on ne pourrait pas la brûler la nuit, pas plus que les sacrifices (ce qui n'est pas). R. Yoḥanan se conforme à l'avis de R. Ismael qui dit : lorsqu'un enfant a dépassé la limite d'âge de 8 jours, on peut aussi bien le circoncire au jour qu'à la nuit ; de même pour les sacrifices dont la limite légale de temps a passé, il importe peu qu'on les brûle le jour ou la nuit. Mais, fut-il objecté, y a-t-il une comparaison possible et peut-on dire de l'huile condamnée que son temps est passé, tandis qu'elle n'y est pas soumise ? On ne devrait donc la brûler qu'au jour ? C'est, répondit R. Juda b. Pazi, à partir du moment de l'impureté que son temps est pour ainsi dire passé. — R. Yossa a enseigné en présence de R. Yoḥanan [1] : on sait que tous les enfants à circoncire, même après le moment légal de 8 jours, doivent être opérés le jour, puisqu'il est écrit (ib. XII, 16) : *Et* [2] *au jour, etc.* Mais, objecta R. Yoḥanan, est-ce possible ? Puisque tous ceux qui sont soumis légalement à l'obligation du bain le prennent d'ordinaire au jour, sauf la femme terminant ses menstrues, ou sortant de couches, qui se baigne la nuit ; et pourtant lorsque pour cette dernière la limite de temps est passée, elle peut se baigner aussi bien le jour que la nuit, et c'est aussi l'enseignement professé à l'égard de cette dernière par R. Ḥiya b. Aba à Ciraï [3]. On a dit à Babylone : même lorsque le temps légal de cette dernière est passé, elle fera bien de se baigner la nuit, à cause de sa belle-sœur ou de sa bru, qui, ignorant ce détail de temps écoulé, pourraient aussi se baigner au jour en temps ordinaire. Comme on vit un jour la femme d'un rabbin se baigner le jour, on en conclut forcément qu'elle avait dépassé la limite de temps. Lorsqu'une femme menstruée se trouve avoir pris un bain malgré elle (en tombant à l'eau), elle sera pure pour la maison (conjugalement), dit Simeï au nom de Rab, mais elle reste impure pour le reste. Selon R. Eléazar b. R. Ḥanina, elle est également impure sous tous les rapports, suivant ce verset (ib. XIV, 9) : *il lavera ses vêtements* (une seconde fois), *puis sera pur* ; or, comme la pre-

1. Jér., tr. *Meghilla*, II, 4 (f. 73b). 2. Cette conjonction englobe les retardataires. 3. Ou : aux tyriens (?).

mière opération devra être faite en connaissance de cause, il en sera de même pour la 2e fois (et non par accident), et pour le 1er acte on le sait de ce qu'il est dit (ib. XIII, 54) : *le cohen lui donnera l'ordre de laver, etc.* (c'est par ordre). — R. Yoḥanan dit au nom de R. Mena : c'est un acte louable d'accomplir les préceptes religieux un peu d'avance (comme d'allumer la lumière du vendredi soir), afin de montrer de l'empressement pour le culte ; et c'est ainsi que l'on voyait les rabbins se mettre de bonne heure à l'œuvre, lorsqu'ils décidaient de rendre l'année embolismique [1] en grande réunion — [2].

« Ni avec de la graisse », est-il dit. R. Brôna dit : dès que l'on a joint à la graisse si peu d'huile que ce soit, on peut s'en servir comme luminaire. Yossé demanda dans quel cas Rab dit-il qu'une goutte d'huile suffit? S'il s'agit de graisse fondue, elle peut servir (et suivre la mèche) sans addition d'huile, puisque Samuel enseigne qu'aussi longtemps que la mèche trempe et brûle sans arrêt, le corps gras n'est pas figé ; s'il s'agit au contraire de suif non fondu, l'addition d'huile ne sert à rien? En effet, R. Ḥanania dit que R. Brôna au nom de Rab s'était exprimé ainsi : on peut allumer avec de la graisse fondue, ou des entrailles de poisson (sans huile). R. Ḥiya b. Asché avait du temps pour se présenter devant Rab et ne le fit pas ; et, comme celui-ci lui en demanda la cause, il répondit avoir cherché de l'huile d'olive pour la lumière du sabbat. Tu pouvais allumer des entrailles de poisson, répliqua Rab. — Les uns permettent d'allumer de la résine ; d'autres le défendent. Au fond, dit R. Ḥisda, il n'y a pas de discussion ; car les uns parlent de naphte noire, tandis que les autres, le défendant, parlent de naphte blanche, dont l'usage est dangereux [3].

2. On ne peut pas même aux jours de fête, brûler de l'huile condamnée à la combustion (étant impure). R. Ismaël dit : on n'emploiera pas à l'éclairage du vendredi soir de la résine ou déchet de poix (sentant mauvais), par respect du sabbat. Les autres sages permettent toutes les sortes d'huiles : celle du pavot, des noix, des raves, de la morue, du coloquinte [4], du déchet de poix (goudron), et du naft (résine ou pétrole)? R. Tarfon dit : on emploiera seulement l'huile d'olive.

De ce qu'au jour de fête on interdit seulement l'huile condamnée, on conclut que l'usage de toutes les sortes interdites au § 1 pour le sabbat est permis en ce jour. R. Ismaël défend seulement l'emploi du déchet de poix. Quelle différence y a-t-il entre cette dernière sorte et les entrailles de poisson, que l'on permet d'employer? C'est qu'il importe de tenir compte de la mauvaise odeur, laquelle ne survient, pour les entrailles, qu'après leur extinction ; la poix au contraire sent toujours mauvais ; sans quoi, on eût prescrit de s'en éloigner de 4 cou-

1. Pour faire concorder les années lunaire et solaire ; v. notre Almanach hébr. français, Préface. 2. Suit un long passage, traduit au tr. *Troumôth*, XI, 9 (t. III, p. 134-6). 3. Cette crainte pour l'oléagineux blanc fait supposer que c'est peut-être le pétrole. 4. Ou : absinthe, selon Maïmoni : علقم, coloqinthis, res amara.

dées. On a donc interdit de l'allumer. — « R. Tarfon, est-il dit, prescrit de n'employer que l'huile d'olive. » Sur quoi, R. Yoḥanan se leva et dit : s'il en est ainsi, que feront les Babyloniens, qui ont seulement de l'huile de pavot, ou les Mèdes ayant seulement de l'huile de noix, ou les habitants d'Alexandrie, ayant seulement de l'huile de raves, ou ceux de Cappadoce, qui n'ont ni l'une ni l'autre de ces sortes ; il faut donc s'en remettre aux autorisations accordées par les anciens docteurs. On a enseigné que R. Simon b. Eliézer défend d'allumer la résine odorante, parce que c'est une sorte de goudron.

3. On n'emploiera pour éclairer, en fait de produit des arbres, que le chanvre, de même que c'est le seul ligneux propageant l'impureté des tentes. Un chiffon d'étoffe roulé sans avoir été roussi est susceptible d'impureté, dit R. Eliézer, et ne peut pas servir à l'éclairage ; selon R. Akiba, il reste toujours pur et pourra servir à l'éclairage.

4. On ne devra pas percer d'un trou une coquille d'œuf, puis la remplir d'huile et la placer près de la lumière et l'alimenter goutte à goutte, ni même si cette coquille est d'argile (plus solide) ; R. Juda l'autorise. Mais, si dès l'origine, le potier a fixé un tel objet sur le chandelier, tous permettent d'en user, l'ensemble étant un seul et même vase. On ne devra pas placer à côté de la lumière un vase plein d'huile et y faire tremper la mèche lumineuse pour l'alimenter ainsi. R. Juda l'autorise.

R. Simon b. R. Isaac déduit de ce qu'il est écrit (Exode, XXVII, 20) *pour allumer une lumière perpétuelle,* qu'il faut entendre par là qu'il y a seulement une bonne flamme haute produite par le lin. On a enseigné que R. Simon b. Éleazar dit : pour nul produit d'arbres il n'y a la mesure de 3 doigts carrés (constituant la susceptibilité d'impureté), et on peut l'employer sans crainte à couvrir la tente de la fête de succa, sauf le lin [1]. R. Yossé dit : on l'a considéré comme un épais vêtement, et on dit que les effets épais ou trop minces qui n'ont pas la mesure de 3 doigts échappent à la propagation [2]. Selon R. Eléazar, on déduit cette règle du lin par comparaison avec le tabernacle, dont il est dit (Exode, XXVI, 1) : *tu composeras le tabernacle de dix tapis en lin fin retors* ; et il est dit (Ézéchiel, XLIV, 18) : *Ils auront des bandelettes de lin sur leur tête.* Or, on compare entr'elles les expressions diverses appliquées au lin, et l'on en conclut qu'il a seul ce degré de supériorité qui propage l'impureté [3]. R. Eléazar demanda si, en couvrant une tente avec une peau d'animal immonde, la constitution légale est la même ? Certes, fut-il répliqué, puisqu'il est dit du tabernacle (Exode, XXV, 5) : *Au-dessus il y avait des peaux de Tahas* (phoque ?) ; et bien qu'il s'agit d'impurs, la tente était constituée. R. Juda, R. Néhémie et d'autres rabbins expriment divers avis au sujet de cet

1. Lui seul, considéré comme bois, propage l'impureté ; ce dont on doit préserver la Succa. 2. Tr. *Kilaïm*, XXVIII, 8. 3. Une déduction analogue se trouve au tr. *Kilaïm*, IX, 1 (t. II, p. 309).

animal[1] : le 1er le nomme jacinthe (ἰάνθινον, violet), à cause de sa couleur; le 2e le nomme γλαύκινον (bleu ciel); enfin, selon d'autres sages, c'est un animal sauvage pur, qui vit au désert. Ce que R. Eléazar et R. Yossé viennent de dire est conforme à l'avis exprimé par R. Simon b. Lakisch au nom de R. Meir[2]; Dieu a créé une sorte spéciale d'animal sauvage pur à l'usage de Moïse au désert, qui disparut dès que le tabernacle fut achevé. Selon R. Aba, ce n'était pas le Taḥas, mais la licorne (κέρας). R. Oschia a enseigné que cet animal avait une corne, interprétant ainsi les termes du Psalmiste (LXIX, 32) : *Et ce sera plus agréable à Dieu que l'offre d'un bœuf et d'un taureau*, c.-à-d. David sollicitait que sa prière fût mieux exaucée que le sacrifice, que les cornes et les animaux bizarres; or, la corne dont parle ce texte doit se rapporter au taḥas. On a dit ailleurs[3] : tous les chiffons inférieurs à l'étendue de 3 doigts, destinés spécialement à boucher les trous de communication avec le bain légal, ou à saisir par le bord une marmite brûlante, ou à essuyer les meules du moulin, soit qu'ils proviennent de parties préparées dans ce but, soit au cas contraire, la propagation d'impureté peut avoir lieu. Tel est l'avis de R. Éliézer. Selon R. Josué, tout chiffon neuf, préparé ou non, reste pur (échappe à la propagation). Selon R. Akiba, celui qui a été préparé est susceptible d'impureté, et celui qui ne l'a pas été reste pur. On entend par préparé celui que l'on a placé dans la maison à l'usage des gens, et non préparé celui que l'on a jeté au fumier. Mais n'a-t-on pas enseigné (contrairement à cette dernière désignation pour la pureté) que, selon R. Éliézer[4], on place aussi au rang de l'étoffe pourprée ou du bleu éclatant, le chiffon neuf, qui peut devenir ainsi impur[5]? Or, personne n'emploie l'expression *aussi*, ou également, sans admettre d'abord ce qui précède[6], savoir que d'autres objets mis au fumier restent purs; donc, la question de savoir à quoi tient la différence entre l'étoffe préparée, ou non, subsiste toujours? On entend par là, fut-il répondu, la préparation de la pièce pour être jointe au vêtement, auquel cas seul l'impureté peut se propager. Entre la Misnâ d'ici et celle que l'on vient de citer, on peut établir des analogies et en tirer des déductions. Ainsi de ce qu'il est dit que, selon R. Eliézer, il faut la condition d'avoir roulé l'étoffe pour qu'elle soit susceptible d'impureté, on conclut, par déduction avec l'autre Misnâ, qu'en cas de rejet sur le fumier, l'étoffe perd toute valeur et reste pure. De même à l'inverse, en comparant ladite Misnâ à la nôtre, on conclut de ce qu'il est dit qu'une étoffe non disposée pour être ajoutée au vêtement reste pure, qu'en cas de disposition à cet effet elle devient susceptible d'impureté, même selon R. Akiba d'ici. R. Eliézer défend de l'allumer, par la raison qu'en la brûlant et en écartant ainsi l'impureté, on semble purifier des objets le samedi. Mais n'a-t-on pas déjà écarté l'impureté en roulant l'étoffe et en annulant sa valeur? Non, car c'est

1. Cf. Brüll, Jahrbücher, I, p. 200-1. 2. Bamidbar Rabba, VI, et ci-après, VII, 3. 3. Tr. *Kelim*, XXVIII, 2. 4. Ib., XXVII, 12. 5. Ce n'est pas en le rejetant qu'il devient pur. 6. Cf. ci-après, XIX, 3; Succa, I, 2, fin; III, 4.

parfois l'usage des ouvriers. Mais cette annulation n'a-t-elle pas lieu encore au jour (de la veille), lorsqu'on l'allume, et elle devient pure dès lors? R. Eléazar répond au nom de R. Oschia qu'en allumant un vendredi soir qui se trouve être un jour de fête, cette purification apparente serait inévitable. Mais ne s'agit-il pas du cas où l'étoffe elle-même serait pure, sans quoi même en l'allumant elle resterait pure? Non, répondit R. Yossé b. R. Aboun, on peut supposer le cas où l'étoffe a la mesure stricte de 3 doigts carrés, de sorte qu'à peine allumée sa valeur s'annule et l'impureté disparaît. R. Simon dit au nom de R. Simon Nezera : si l'on en fait une compresse ou emplâtre, elle s'annule et devient pure. Mais ne devient-elle pas semblable en étant trempée dans l'huile? Pourquoi donc est-elle susceptible d'impureté (question non résolue). R. Zeira, R. Yanaï et R. Jérémie disent au nom de R. Josué b. Lévi ; il paraît que l'avis de R. Akiba sert de règle, parce qu'il a une opinion intermédiaire entre celles de ses interlocuteurs ; mais, en réalité, c'est celle de R. Josué, qui adopte à ce sujet un avis fort peu sévère, même lorsqu'il s'agit d'une étoffe ayant 3 doigts carrés. Finalement, ce n'est pas seulement de l'étoffe pure que l'on peut allumer, mais même de l'impure; et c'est conforme à l'avis de Rab, qui dit : on peut allumer des vêtements, non des morceaux.

Pourquoi ne doit-on pas « percer une coquille d'œuf, etc. »? Est-ce parce que chacune des gouttes qui tombent n'a pas commencé sa présence au feu avant la nuit du sabbat? Ou est-ce que l'on craint que, par oubli, on vienne à renverser la coquille (provoquant une extinction interdite)? Qu'importe le motif, fut-il répliqué? Il y a une différence, répondit-on, au cas où l'huile arrive d'un récipient fait en bois de palmier (bien clos de toutes parts), auquel cas on peut en user, parce qu'il n'y a pas l'interdit des gouttes commençant à tomber en ce jour, ni la crainte que, par oubli, on le renverse, puisque c'est consolidé. Ne va-t-il pas sans dire que si le potier a rattaché cet objet dès le principe, il soit permis d'en user, parce que c'est un seul et même ustensile? Il peut s'agir du cas où l'on a fait une simple jointure par du ciment ou de l'argile (γύψος). Quant à R. Juda de notre Misnâ, il est bien conforme à son avis exprimé ailleurs, puisqu'il dit que le liquide, en humectant, constitue la jonction. On a enseigné : lorsqu'une mèche trempe dans 2 coupes, ou 2 marmites, ou 2 écuelles, c'est interdit de l'allumer; R. Juda le permet. Là aussi, dit R. Ḥanania au nom de R. Pinḥas, R. Juda se conforme à son avis exprimé ailleurs, qu'en humectant le liquide réunit (de sorte que les 2 récipients n'en forment qu'un).

5. Celui qui éteint la lumière, ayant peur des païens [1], ou des brigands, ou des mauvais esprits [2], ou pour ne pas priver un malade du sommeil, n'est pas blâmable. Mais s'il le fait par avarice, pour épargner

1. Aux jours d'adoration du feu, les Perses en interdisaient l'usage hors des temples. 2. En vue des malades nerveux, que toute apparition effraie. Selon Maïmoni, c'est la ملنخوليا, Melancholia (terme grec transcrit par les médecins arabes).

la lampe [1], ou l'huile, ou la mèche, il est coupable. R. Yossé dispense de toute peine dans ces divers cas d'extinction, sauf pour celui de la mèche, vu qu'ainsi il fait naître un charbon.

R. Samuel b. R. Isaac dit que l'on n'est pas blâmable d'éteindre s'il y a eu danger de mort, soit de la part des païens, soit des brigands. Mais, objecta R. Yossé, s'il y a danger, l'extinction doit être permise en principe, et non pas seulement en cas de fait accompli ? En effet, disent les rabbins de Césarée au nom de R. Yossé b. Ḥanina, c'est permis en principe. Quelle différence y a-t-il entre celui qui enlève de l'huile d'une olive (non défendu) et celui qui en enlève d'une lumière, ce qui est défendu ici ? Evidemment, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Schila de Yanweh, il y a une différence sensible entre la prise d'huile à la lumière (ce qui l'éteint) et celle que l'on prendrait ailleurs. Selon R. Yoḥanan, ces 2 réponses reviennent au même point : comme R. Yossé dit qu'il y a défense formelle en cas d'emploi de la mèche en charbon, de même R. Schila est de cet avis (sans quoi, il y aurait dispense). Quel usage peut-on tirer de la mèche convertie en charbon? C'est que, disent les rabbins de Césarée ou R. Eliézer au nom de R. Ḥanina, c'est l'usage des ouvriers de roussir ainsi les mèches au feu pour mieux les brûler plus tard ; et comme il est dit (Daniel, III, 27) : *leurs cheveux de la tête n'avaient pas flambé,* ce dernier mot correspond aussi ici à l'idée de roussir. On a enseigné ailleurs [2] : pour toute œuvre accomplie dont le résultat est une perte, on n'est pas passible de peine, sauf celui qui brûle un objet ou qui blesse. Bar-Kappara ajoute que, si même on ne tire pas profit du sang provenant de l'animal blessé, ni de la cendre résultant de la combustion (ce qui dénote un complet effet de destruction), la culpabilité subsiste. Il y a un enseignement en opposition avec R. Yoḥanan [3], disant : lorsqu'un bœuf a allumé des gerbes le samedi, son maître est responsable du dommage et condamnable [4] ; si le maître a lui-même provoqué cet incendie, il n'est pas tenu de payer le dommage, parce qu'il encourt une peine bien plus grave pour la transgression du sabbat ; or, il est évident que, ni pour le bœuf, ni pour l'homme, il ne s'agit de tirer parti de la combustion ; n'est-ce pas contraire à R. Yoḥanan qui condamne seulement en cas de profit? Voici, fut-il répondu, comment il faut expliquer cet enseignement : ce n'est pas à cause de la condamnation capitale qu'il y a dispense de paiement, puisqu'au cas de fait accompli par erreur on est seulement passible du sacrifice de péché ; quant à la dispense, R. Ḥanania, fils de R. Hillel, l'explique ainsi : puisqu'en cas de fait volontaire dont on tirera profit il y a condamnation capitale, au cas où l'on n'en tire pas profit et où c'est involontaire, il y a dispense de paiement. On

1. Le *Qorban 'Eda* traduit : *croisil* (ainsi que M. D. nous l'a lu). 2. B., même tr., 106b. 3. Lequel déclare qu'on est seulement coupable des blessures ou brûlures, lorsqu'on utilise le sang, ou les cendres. 4. Tr. *Baba Kama,* III, 10.

le déduit[1] de ce qu'il est dit (Lévit. XXIV, 18 et 21): *Celui qui aura tué un animal domestique devra le payer*; et *Celui qui aura mis à mort un homme mourra*. Or, de même qu'au cas où un animal a été tué, il n'est pas établi de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire, et en tous cas le paiement est dû; de même, en cas d'homicide (qui n'entraîne jamais d'amende), il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'involontaire, et l'on est toujours dispensé. On peut objecter ceci à Bar-Kappara: puisque l'action de brûler, sortant de la règle générale, nous enseigne que nul travail fait sans profit n'est condamnable, comment donc cette action même de brûler est-elle condamnable s'il n'y a pas de profit? R. Yossé dit: Si Bar-Kappara partage l'avis de R. Yoḥanan, que la question de brûler a été émise pour enseigner des règles relatives à tous les autres travaux, tu dirais bien; mais comme il admet l'avis de R. Eliézer, disant que cette question a été émise pour elle-même, impliquant la défense sans pénalité capitale, il n'y a pas de contradiction. Mais R. Eliézer, qui professe cet avis pour la combustion, ne pense-t-il pas que chacune des transgressions sabbatiques est condamnable? En effet, on a trouvé un enseignement en son nom, disant que chaque faute de ce genre est passible, par déduction du terme מהנה (Lévit. IV, 2), qui implique plusieurs fautes réunies. On comprend donc l'interdit pour la combustion; mais comment est-ce possible pour la blessure sans profit, puisque le travail capital dont elle est le dérivé, ou l'égorgement, constitue une blessure profitable (pour la consommation)? Selon R. Yossé b. R. Aboun, les avis diffèrent à ce sujet entre R. Eliézer et R. Yoḥanan: l'un dit que l'égorgement est capital; l'autre dit[2] que c'est la blessure (plus générale). Lorsqu'on a devant soi 2 lumières, la 1re allumée et la seconde éteinte, et que d'un seul souffle on éteigne la 1re tout en allumant la 2e, on est coupable d'avoir commis 2 actes interdits. Ceci prouve, dit R. Abdima, frère de R. Yossa, que si, en soufflant sur des vases, on les renverse et les brise, on doit payer le dommage entier[3]. Celui qui tire des charbons le samedi de dessous une marmite est coupable. Selon R. Simon b. Eléazar au nom de R. Elazar b. R. Zadoq, on est 2 fois coupable, 1° d'avoir éteint les charbons supérieurs, 2° d'avoir allumé ceux du bas (en les grattant). Lorsqu'après avoir retiré des charbons, on se chauffe auprès d'eux, de sorte qu'ils s'allument spontanément, on n'est pas coupable. Ce dernier avis, dit R. Jacob b. Aḥa, fait l'objet d'une discussion: il y a dispense ici d'après celui qui déclare pour le cas précédent une seule culpabilité; mais d'après celui qui impose 2 culpabilités au cas précédent (quoique non intentionnel), il est coupable 1 fois au cas présent. Or, R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'en ce cas, sans être réellement coupable 2 fois, on est considéré comme tel. Toutefois, dit R. Judan, il n'y a pas d'analogie complète entr'eux: en cherchant le charbon pour se réchauffer, on ne veut ni l'allumer ni l'éteindre; tandis qu'en

1. Tr. *Troumôth*, VII, 1 (t. III, p. 74). 2. B. Kappara, donnant la priorité aux blessures, admet aussi pour celles-ci qu'il y a culpabilité. 3. Tr. *Baba Kama*, II, 2.

les retirant de dessous la marmite, les actes interdits d'allumer et d'éteindre ont lieu avec intention. Si en allumant par son souffle on a opéré en même temps la cuisson, on est 2 fois coupable selon les uns ; selon d'autres, on n'est qu'une fois coupable en ce cas. S'il y a 2 culpabilités, l'une correspond à l'action interdite d'allumer, la seconde à celle de la cuisson ; mais s'il n'y en a qu'une, auquel de ces 2 actes correspond-elle ? Selon R. Juda, on est coupable d'avoir allumé ; selon R. Yossé, d'avoir cuit. Ce serait en contradiction avec ce qu'en dit plus haut R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, que la question de brûler a été émise pour enseigner des règles relatives aux autres travaux, et l'on devrait être plutôt condamnable d'avoir brûlé que d'avoir cuit.

Lorsqu'un simple israélite (non cohen) a servi dans le Temple le samedi [1], ou si un cohen défectueux y a servi à l'état impur, il est 2 fois condamnable selon R. Ḥiya Raba; selon B. Kappara, il l'est une fois. Mais, objecta celui-ci à son interlocuteur, puisque le culte officiel est permis au cohen le samedi, pourquoi le simple israélite serait-il blâmable du fait d'avoir servi et est-il plus d'une fois coupable comme étranger ? Après avoir présenté cette objection, il l'a résolue ainsi : il en est de même pour la pincée sacerdotale prise sur l'offrande de farine, qui est sacrée pour tous jusqu'après cette opération, et les restes ne sont accessibles qu'au cohen, jamais à l'étranger. Toutefois, on peut objecter qu'il y a une divergence pour ce dernier cas, c'est qu'il est écrit (Lévit. XXII, 10) : *Nul étranger* (simple israélite) *ne mangera des choses consacrées* [2]. Opposons alors le sacrifice d'oiseau tordu avec les ongles (ib. I, 15 ; V, 8), dont la jouissance est interdite à tous jusqu'à l'opération ; après quoi, il reste interdit aux étrangers et devient permis au cohen. A ceci, l'on peut répliquer aussi que l'interdit est compris dans le verset précité : *Nul étranger ne mangera ce qui est sacré.* Opposons alors les produits inaffranchis, dont l'usage est interdit à tous jusqu'à l'opération des divers prélèvements ; après quoi, l'oblation reste interdite aux étrangers et devient permise au cohen seul. A ceci l'on peut répliquer encore que l'interdit est compris dans le verset : *Nul étranger ne mangera de ce qui est consacré.* Pour sortir d'embarras, dirent les rabbins, allons au dehors apprendre une solution ; ce qu'ils firent. Ils entendirent alors qu'au sujet de l'étranger ayant servi au Temple, ou du cohen défectueux, il y a divergence d'avis : selon R. Yossé, on est 2 fois coupable ; selon R. Simon, une fois. Ce dernier ne condamne que le titre d'étranger du simple israélite ; mais, d'après celui qui prescrit 2 pénalités, quelle est la culpabilité en dehors de celle d'être un étranger? Ce ne saurait être pour avoir égorgé, puisque c'est un acte permis aussi à l'étranger pour son usage ; et ce ne saurait être une cause de culpabilité d'avoir aspergé le sang sur l'autel, ou de l'avoir recueilli des sacrifices, car il n'y a là que la simple faute du transport, non

1. B., tr. Yebamoth, 31b. 2. Le sabbat, au contraire, est parfois transgressé au Temple, même par les étrangers.

susceptible d'un sacrifice de péché : la culpabilité consiste à avoir brûlé certains membres et des graisses sur l'autel pendant toute la nuit, ce qui n'est permis qu'au cohen. Cette explication est plausible, d'après R. Juda, qui dit plus haut (au cas où l'on a allumé et cuit par la même cause) que l'on est passible d'avoir brûlé un objet; mais comment la justifier d'après R. Yossé, qui dit qu'en ce cas on est passible de l'avoir cuit? Quelle cuisson y a-t-il dans cette combustion des graisses et autres parties? Cela ressemble à une cuisson, fut-il répondu, puisqu'il faut que ces parties soient brûlées.

6. Pour 3 fautes graves, les femmes sont en danger de mort pendant leurs couches, pour transgression des lois de la menstrue, celle de la Ḥalla, et celle de la lumière du sabbat.

Selon un enseignement, les femmes sont exposées à la mort, non pendant leurs couches, mais dans leur jeunesse [1]. A l'appui de cette nouvelle version, il est dit au nom de R. Juda qu'à cause du péché de vœux non accomplis il arrive que des enfants meurent [2], se fondant sur ce verset (Jérémie, II, 30) : *A cause du mensonge j'ai frappé vos fils.* La 1re version, disant que les femmes sont exposées à la mort pendant leurs couches, se fonde sur cet adage, qu'au moment du danger, Satan lance le plus contre nous ses accusations [3]. R. Pinḥas et R. Jérémie au nom de R. Ḥiya b. Aba interprètent le verset (Nombres, XXVII, 21) : *il se tiendra devant le pontife Eléazar qui interrogera pour lui l'oracle des Urim;* or, il n'est pas dit là « selon l'ordre des Urim », mais : selon leur jugement. Cela prouve que lorsqu'Israël se dispose à combattre, le tribunal d'en haut est réuni en sa faveur et décide si cette nation doit vaincre ou être vaincue. Aussi, dit R. Ḥiya b. Aba, il est écrit (Deutér. XXIII, 10) : *lorsque tu sortiras en campement contre l'ennemi, tu te garderas de tout mal*; ce n'est pas à dire qu'en ne sortant pas en guerre, on puisse négliger cette précaution prudente; on rappelle seulement que c'est au moment du danger que Satan lance le plus ses accusations contre nous. Pour la même cause, dit R. Aḥa b. Jacob, il est écrit (Genèse, XLVIII,38) : *un malheur peut lui survenir en route*, bien que le malheur puisse frapper aussi à la maison. De même, dit R. Bisna au nom de R. Elia, il est écrit (Isaïe, XXXVII,3) : *ce jour est celui de l'angoisse, de la réprimande et de l'affliction* [4]; ce qui peut arriver aussi un autre jour. De même encore, dit R. Aïbo b. Nagri, il est écrit (Ps. CIX,7) : *quand il sera jugé, il sera déclaré coupable;* il n'est pas supposé qu'il en sortira absous, toujours à cause de l'accusation satanique. Pour cette cause enfin, R. Aba b. Kina dit : lorsqu'une planche est placée au dessus de la rue allant du toit d'une maison à l'autre, il est défendu d'y passer, quelle que soit la largeur. Rab dit : lorsqu'on demeure

1. Selon que le mot ילדות est différemment ponctué, il peut avoir l'un ou l'autre sens. 2. Jér., tr. Kethouboth, VII, 6 (f. 31b). 3. Dans les *Sentences et proverbes* du T., p. 43, on indique cet adage avec les pass. parallèles. 4. Littéral. *de l'outrage.*

dans une maison qui menace ruine, l'ange de la mort se constitue pour ainsi dire votre créancier prêt à vous pousser à la 1re alerte, comme il est écrit (Ps. LV, 16) : *la mort exigera d'eux une créance* [1] ; ou encore (Deuter. XXIV, 10) : *si tu fais à ton prochain un prêt quelconque*. R. Levi dit qu'en 3 cas Satan nous tend spécialement des embûches (plus qu'au moment du danger) : lorsqu'on voyage seul, lorsqu'on dort seul dans une maison obscure, et lorsqu'on traverse l'océan [2]. Aussi, dit R. Isaac b. Marion, s'il n'était pas écrit (Isaïe, XLIII, 16) : *ainsi a parlé l'Éternel, qui trace un chemin à travers la mer*, si ce chemin n'était pas ordonné par Dieu, l'homme y périrait infailliblement à la première tempête. Les rabbins expliquent ainsi ce verset (pour justifier l'expression finale) : *celui qui trace un chemin dans la mer*, est-il dit, c.-à-d. elle est navigable depuis la fête de la Pentecôte jusqu'à celle des tentes ; et l'expression *une voie à travers les grandes eaux* (ou fleuves) s'applique à l'espace de temps entre cette dernière fête et l'époque de *Hanuca* (celle des Machabées). R. Yossa, fils de R. Tanḥum, du village Aguin, raconte un fait survenu en Asie : comme un certain Aḥa avait voulu s'embarquer dans l'espace de temps qui est entre les fêtes et Ḥanuca, une matrone le voyant lui exprima son étonnement de le voir s'embarquer à ce moment ; son père lui apparut en songe et lui prédit qu'il mourrait sans sépulture (en mer). Il n'écouta aucun de ces avertissements et partit. R. Cohen, frère de R. Ḥiya b. Aba, avait l'habitude de voyager ; comme il devait un jour s'embarquer pendant la période dangereuse il demanda à son frère de prier Dieu qu'il soit préservé du naufrage. Quand veux-tu que je prie pour toi ? Lorsque tu verras toute la communauté prier Dieu pour avoir une pluie bienfaisante, ne te fie plus à ma prière isolée, qui serait alors sans effet ; souviens-toi qu'au moment de lier ton *loulab* (pour la fête des tentes), il faut aussi te lier les pieds et renoncer aux voyages maritimes jusqu'à la belle saison.

« Pour transgression des 3 lois », est-il dit. A l'origine de la création, Adam représentait pour ainsi dire le sang et l'âme du monde, puisque grâce à lui le monde se développa par les pluies, comme il est dit (après sa naissance) (Genèse, II, 6) : *une vapeur s'éleva de la terre* ; et c'est Ève qui devint la cause de sa mort. Aussi, est-ce elle qui a reçu le précepte relatif au sang (ou menstrues). De même, la loi de *Ḥalla*, car Adam avait toujours eu de la Ḥalla pure, comme il est dit (ib. 7) : *L'Eternel Dieu créa l'homme avec la poussière de la terre* (celle qui était de 1er choix et en toute pureté). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yossé b. Qaçrata : dès que la femme pétrit la pâte dans l'eau (ce qui rappelle la formation du genre humain), elle prélève la Ḥalla ; et comme Eve a provoqué la mort, elle est chargée d'appliquer ce précepte, pour racheter sa faute. Enfin, elle est chargée aussi d'allumer la lumière du vendredi soir, car Adam représentait la clarté du monde, selon ces mots (Proverbes, XX, 27) : *l'âme humaine est*

1. Le sens habituel est : Que la mort les accable, ou les surprenne. 2. Sentences et prov., p. 124.

une lumière divine ; et comme Eve a provoqué la mort, elle est chargée par contre d'allumer. On a enseigné que R. Yossé dit : il y a 3 causes qui rapprochent la mort et la font venir avant terme ; et toutes les trois ont été transmises à la femme ; ce sont les préceptes des menstrues, de la Ḥalla et de l'éclairage du sabbat[1].

7. L'homme doit rappeler 3 sujets chez lui le vendredi, à l'approche de la nuit : Avez-vous prélevé les dîmes ? Avez-vous constitué le lien symbolique de l'*eroub* ? Allumez la lumière ! Au moment douteux qui sépare le jour de la nuit, on ne peut plus rédimer ce qui est soumis aux droits avec certitude, ni tremper les ustensiles de ménage dans le bain légal, ni allumer la lumière ; mais l'on peut rédimer ce qui est douteux, poser l'*eroub*, et enfouir ce qui est chaud au milieu d'étoffes chaudes.

On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : les règles relatives aux saintetés, aux sacrifices de péché et aux puretés forment les lois en elles-mêmes (primordiales), et toutes trois ont été livrées aux gens du peuple. Ainsi, pour les règles des saintetés il est dit[2] que l'on ajoute foi à celui qui déclare avoir prélevé d'un tonneau d'oblation un quart de mesure consacré (et le cohen peut sans crainte en boire). Pour le sacrifice de la vache rousse, il est dit[3] : on ajoute foi à tout individu en ce qui concerne la pureté relative à ce sacrifice, dont la gravité est reconnue de tous. Enfin, pour les aptitudes à l'impureté, il est dit : pour tous les produits précédemment énumérés (œufs, fruits, ou sauces), on croit celui qui les déclare purs (non encore humectés). Il va sans dire que l'on commence par prévenir d'avoir à allumer (le fait le plus grave), puis de rédimer et de déterminer l'*eroub*. Il en résulte, dit R. Ḥiya b. Aba, que si l'on prend des précautions pour les préceptes peu graves, il en sera à plus forte raison de même pour les lois plus graves. R. Ḥagaï raconte que R. Samuel b. Isaac ne recommandait chez lui que ces 2 points, de placer l'*eroub* et d'allumer ; il ne parlait pas de rédimer, parce que tout ce qu'il mangeait lui provenait du marché (et pouvait, en cas de doute, être libéré le samedi). — « Au moment douteux de séparation », est-il dit. Comme il arriva qu'un vendredi soir R. Eliézer agonisait (ou faiblissait), son fils Hyrcan entra pour lui retirer les phylactères (que l'on ne porte pas le samedi). Le père l'ayant apostrophé avec rudesse, le fils sortit en pleurant sur la perte de la raison de son père. Non, dit ce dernier, je n'ai pas encore l'esprit troublé ; je te blâme d'avoir différé le précepte grave d'allumer la lumière, dont la transgression peut entraîner la peine du retranchement, pour t'occuper d'un détail moins important, celui de retirer les phylactères, qui est seulement l'objet d'une recommandation rabbinique. Lorsque les disciples de ce rabbin virent qu'il répondait avec autant de sagesse, ils entrèrent auprès de lui, lui adressèrent des questions sur des cas douteux, et il les

1. Ber. Rabba, 17. 2. Tr. Haghigâ, III, 4. 3. Tr. Para, V, 1.

résolut avec précision, déclarant impur ce qu'il faut reconnaître comme tel et pur ce qui l'est aussi. Sa dernière solution fut celle d'un cas pur ; sur quoi il rendit l'âme. A ce fait, dit-on, on reconnut combien sa vie fut pure. Quoi, s'écria R. Mena, ne le reconnut-on qu'à ce moment! On le sut bien toute sa vie durant. R. Josué entra alors, lui retira les phylactères, le prenant dans ses bras, le baisant, le pleurant, et s'écria : mon maître, mon maître, le ban d'excommunication prononcé contre toi est rompu, ô mon maître, toi qui, par tes qualités, est le char d'Israël [1] et sa cavalerie — [2].

Quant aux denrées douteuses citées dans la Mischnâ, selon R. Yossé au nom de R. Abahou, ou R. Ḥiskia au nom de R. Juda b. Pazi, *Demaï* signifie : on peut aussi bien supposer que le blé a été libéré en le rédimant, qu'admettre d'autre part qu'il n'a pas été libéré [3]. Enfin, ce qui est dit de l'*eroub* n'est applicable, selon R. Ḥiya b. Asché, qu'aux liens symboliques entre les cours, pour transporter de l'une à l'autre, non à l'union des distances, laquelle constituant un précepte légal ne peut plus être accomplie à une heure aussi tardive.

CHAPITRE III

1. Sur un four (à 2 ouvertures) chauffé par du chaume ou des ramilles on peut placer des mets cuits (peu avant le sabbat et les laisser là) ; mais s'il a été chauffé avec du déchet d'olives, ou des sarments de bois, on ne pourra rien y mettre, à moins d'avoir enlevé les charbons, ou de les avoir couverts de cendre. Selon Schammaï (même au premier cas), on ne peut y déposer que de l'eau chaude, non des mets ; Hillel permet l'une et l'autre. Schammaï permet en ce cas d'enlever de là les mets, non de les y remettre ; Hillel permet aussi de les remettre.

Voici comment il faut reconstituer le texte de la Mischnâ : on peut y laisser des mets, et ce texte est conforme à l'avis de R. Juda, comme il a été enseigné : lorsqu'il y a 2 fours jumeaux (se communiquant à l'intérieur), dont l'un a été débarrassé de ses charbons ou couvert de cendres, et l'autre non, on pourra laisser le mets sur celui qui est débarrassé ou couvert (sans crainte de la chaleur voisine). De quoi s'agit-il d'y laisser ? Selon l'école de Schammaï, on ne pourra rien y laisser du tout ; selon celle de Hillel, l'eau chaude pourra y rester, non le mets. Une fois le combustible enlevé, tous s'accordent à dire que l'on ne peut plus rien y remettre ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, au contraire, l'école de Schammaï permet d'y laisser de l'eau chaude, non les mets, tandis que Hillel permet l'une et l'autre ; une fois le combustible enlevé,

1. Exclamation imitant celle d'Élisée au départ d'Élie, II. Rois, II, 12, selon la remarque de M. Dernburg, ib., p. 367, n. 1. Cf. B. *Synhedrin*, 68ᵃ et 101ᵃ ; *Aböt* de R. Nathan, c. XXV. 2. Suit un passage déjà traduit, tr. *Troumöth*, II, 3 (t. III, p. 24); v. aussi *Beça*, II, 2 (f. 61ᵇ). 3. Reproduit littéralement du tr. *Maasser schéni*, V, 15 fin (t. III, p. 261), et *Söta*, IX, 11 fin.

l'école de Schammaï n'autorise plus la remise au four, et Hillel le permet, R. Ḥelbo ou R. Anan dit au nom de Rab : la permission accordée par la Mischnâ s'applique à la remise au-dessus du foyer, non à l'intérieur. Jusqu'à quelle distance d'écart cela s'appelle-t-il au dessus du four? C'est, répondit Oula, jusqu'à celle de 3 palmes ; selon R. Mena, on peut poser la marmite jusqu'à l'endroit où elle laisse une trace sur la cendre supérieure ; selon R. Yossé b. Aboun, on prend pour limite l'endroit que la main ne peut pas dépasser sans se brûler. C'est conforme à ce qu'a dit R. Zeira [1] au nom de R. Juda : il est permis de faire attiédir un objet en l'approchant du feu jusqu'à la place où la main peut rester, sans aller au delà. R. Josué b. Guézora le servant de R. Zeira, lui présentait le samedi des mets bouillants. Comment fais-tu, lui demanda son maître, pour avoir les mets si chauds? Je débarrasse le four la veille, répondit-il, et je place les mets à l'intérieur. Cela ne suffit pas, répondit R. Zeira ; il faut après avoir enlevé les charbons, y mettre 3 bottes de ramilles et placer les mets au-dessus. R. Abahou enseigna à Boçra que l'on peut emplir de chardons une cruche cassée [2], puis la couvrir de 3 bottes de ramilles, et l'enfouir ainsi pour la maintenir chaude. Daniel, fils de R. Qetina, dit au nom de R. Assé : les souches des grosses branches de palmier sont considérées comme du déchet d'olives ou des sarments de bois (ayant la même chaleur). Toutefois, ce n'est vrai que si, après avoir été mises à l'état vert, elles ont pu y sécher ; mais si elles étaient sèches dès le principe, on les considère comme le chaume ou les ramilles (moins incandescentes). Les excréments des bestiaux (servant aussi de calorique) sont considérés par les uns comme déchets d'olives ou sarments de bois ; selon d'autres, ils sont comparables au chaume et aux ramilles. Le 1er avis se rapporte au menu bétail ; le second au gros. Quand on parle d'enlever les charbons, il faut en débarrasser complétement le foyer ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit qu'en ce cas il faut gratter le fond à la main, pour bien le nettoyer. En couvrant le feu avec de la cendre, faut-il aussi le couvrir entièrement? Non, puisqu'il est dit que, pour s'y conformer, on peut y répandre de l'étoupe du chanvre, bien que ce mode soit incomplet. Où a-t-on émis cette opinion? A propos du jour de fête survenant un vendredi [3]. R. Schaïn dit : On peut couvrir le feu en y répandant de l'étoupe ; mais, si ensuite, elle prend feu, pourra-t-on manger le mets cuit ainsi le samedi? R. Ḥiya rentra chez lui pour réfléchir à ce sujet, et il enseigna que c'est permis. En présence de R. Zeira, de R. Oschia et de R. Ḥanania, les compagnons des rabbins demandèrent : quelle est la règle à cet égard pour le cas du fait accompli? R. Amé passa (en signe d'irrésolution à ce sujet), et les compagnons se dispersèrent. Ils voulurent ensuite revenir sur la question : compagnons des rabbins, leur dit R. Ḥanania, puisque nous savons déjà par le fait précédent qu'en ce cas c'est permis, cela suffit. Précisément, dit

1. Ci-après, § 2 fin. 2. Y eût-il encore des charbons. 3. En un tel jour, il est interdit de gratter les charbons, de crainte de niveler des trous.

R. Samuel b. Susratié, en raison de ce qu'il est dit que le fait involontaire n'est pas blâmable, on voudrait savoir si en principe, c'est considéré comme une cuisson interdite, ou non. En effet, dit R. Mena, j'ai posé la question devant R. Aba, fils de R. Papi, et il m'a répondu : il ne s'agit pas seulement du cas involontaire déjà passé ; même en principe, on peut ainsi laisser cuire et manger ce mets [1].

Si l'on a enlevé le pot du foyer lorsqu'il faisait encore jour [2], on peut aussi le remettre lorsqu'il fait encore jour ; lorsqu'en l'enlevant il faisait déjà nuit, on peut aussi le remettre à ce moment. Mais si après l'avoir enlevé lorsqu'il faisait encore jour, on s'est mis à sanctifier la solennité du sabbat, quelle sera la règle ? R. Simon de Tari répondit au nom de R. Oschia ; une fois que le pot en ce cas a été déposé à terre, il n'est plus permis de le remettre au jour (mais auparavant c'est permis). R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : j'ai servi chez R. Ḥiya le grand, et je lui montais de l'eau chaude de la pièce (diaeta) inférieure à la supérieure ; après quoi, je remettais le reste au four. On peut même, dit R. Jérémie b. R. Simon, déplacer le pot d'un four ayant peu de chaleur à un autre foyer plus chaud. R. Amé dit : j'étais maintes fois assis devant R. Oschia, et je ne lui ai jamais entendu permettre ce cas. Aussi R. Zeriqan ajouta à R. Zeira : s'il ne l'a pas entendu permettre, c'est comme s'il l'avait entendu défendre. Si ce pot a été accroché au mur ou posé sur un meuble, que fera-t-on ? Il va sans dire que si c'est encore brûlant, on peut le remettre ; si non, c'est interdit. R. Yoḥanan b. R. Marieh dit que c'est permis lorsqu'on n'en a pas encore détaché la main ; mais une fois qu'on l'a quitté des mains, c'est interdit.

2. Sur un poële [3] chauffé par du chaume ou des ramilles, il n'est permis de rien poser, ni à l'intérieur, ni au-dessus. Un fourneau simple, allumé de même, est considéré comme un double four (soumis aux règles du § 1) ; s'il est chauffé par du déchet d'olives ou des sarments de bois, il est considéré comme un poële.

Bar-Kappara a enseigné qu'il est même interdit de l'adosser au poële (et non pas seulement à l'intérieur, ou au-dessus). R. Sameï approchait des parois du poële ce qu'il voulait réchauffer. Mais, lui objecta R. Mena, Bar-Kappara n'a-t-il pas enseigné qu'il est interdit de rien placer même contre le mur ? (question non résolue). R. Mena blâmait les femmes qui étendaient des vêtements mouillés pour les faire sécher à l'air chaud du poële. R. Judan b. R. Ismaël dit : en cas de grand besoin, on peut enlever les charbons du poële, y jeter 3 bottes de branches vertes (pour qu'il n'y ait pas de contact direct), puis y poser ce que l'on veut chauffer, à condition que les voisins n'en sachent rien (de crainte qu'ils suivent cet exemple sans nécessité absolue). —

1. Suit un long passage, traduit au tr. *Troumôth*, II, 3 (t. III, p. 24-6) ; Cf. *'Eroubin*, IV, 1 (f. 21d). 2. Ci-après, IV, 3. 3. Par sa construction en cône, il garde mieux la chaleur.

R. Yossé dit : quant au sabbat, le mode de chauffage à l'intérieur indique que c'est un poële (non un fourneau, chauffé à l'extérieur) ; quant à la question de susceptibilité d'impureté, la construction conique indique que c'est un poële [1].

3. Il n'est pas permis (en ce jour) de mettre un œuf à côté d'une marmite bouillante pour qu'il tourne (cuise un peu) à ce contact, ni de le couvrir d'étoffes chauffées au soleil ; mais R. Yossé le permet. On ne devra pas non plus l'enfouir dans le sable brûlant, ou la poussière de la route, pour qu'il y rôtisse.

4. Il est arrivé que des gens de Tibériade ont amené un tuyau [2], σωλήν, plein d'eau froide au milieu d'un conduit d'eau chaude (de leurs thermes). Voici ce que les sages leur dirent : au jour du sabbat, cette eau ainsi chauffée indirectement sera sujette aux règles de ce jour, et elle sera défendue soit pour le lavage, soit en boisson ; aux jours de fête, elle sera sujette aux règles de ces derniers jours, et ne pourra servir qu'en boisson, non pour se laver. Il est permis au jour de sabbat de boire de l'eau chauffée dans le *Miliarium* (où le charbon est placé à côté de l'eau) dont on aura retiré le combustible ; mais de la marmite nommée *Antikhi* [3], il n'est pas permis de boire l'eau, même après le retrait du combustible.

— [4] On a enseigné ailleurs : il est permis de chauffer un objet aux rayons directs du soleil même, non dans ce qui est devenu brûlant par ses rayons ; tandis que les rabbins d'ici permettent d'user de l'une et de l'autre façon de chauffer. Notre Mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec nos rabbins, puisqu'elle défend d'enfouir un œuf au sable chaud de la route pour l'y laisser rôtir ? Ici, c'est défendu à cause de la cavité que l'on forme ainsi en retirant l'œuf du sable ; et, en effet, si la Mischnâ avait aussi interdit d'enfouir l'œuf dans de la farine brûlante, aux parois instables, il était juste d'objecter ladite contradiction (donc, la cavité cause l'interdit). Notre Mischnâ paraît contredire l'avis des rabbins de Babylone, puisque l'on a enseigné que, selon R. Simon b. Gamaliel, on peut rouler un œuf sur la surface du ciment chauffé au soleil, et ce n'est interdit que sur la terre brûlante ; comment donc est-ce permis sur la surface chauffée, tandis qu'ici on interdit d'user d'un tel moyen ? On peut répondre à cela qu'ils sont en effet d'un avis contraire à celui de R. Simon b. Gamaliel. D'après l'avis des rabbins de Babylone, qui défendent de chauffer dans ce qui est déjà brûlant, on justifie le fait rapporté ici des gens de Tibériade ; et, d'après nos rabbins, le fait rapporté par notre Mischnâ peut en réalité servir de règle, bien qu'en principe ce soit permis. — Au commence-

1. Au cas contraire, ce serait un fourneau. 2. Terme employé aussi au tr. *Kilaïm*, VII, 1 (t. II, p. 290). 3. Peut-être d'Antioche. Ce vase, à 3 compartiments, a de l'eau au-dessus et au-dessous du feu ; aussi, sa chaleur est plus intense que celle du Miliarium. 4. En tête de ce §, il y a 2 passages déjà traduits, l'un tr. *Troumôth*, X, 2 (t. III, p. 116) ; l'autre tr. *Kilaïm*, I, 9 (t. II, p. 232).

ment, on bouchait le conduit (camino) d'où s'échappe la fumée dès le vendredi, ce qui permettait d'y entrer se baigner le samedi. Plus tard, on soupçonna les gens de remplir le foyer avec du bois la veille, lequel feu continuait à brûler pendant le samedi. Sur quoi, on interdit le bain, mais on autorisa la transpiration à la vapeur. Lorsqu'on soupçonna que, sous prétexte de transpirer, on prenait le bain, on interdit les 2 actions balnéaires le samedi, ne permettant que d'user des eaux naturellement chaudes de Tibériade. Il y avait là 2 bassins, l'un d'eau douce [1], l'autre d'eau salée (les seules chaudes naturellement). Lorsqu'on soupçonna les baigneurs de découvrir l'eau douce chauffée au feu, en enlevant les planches qui la recouvraient pour le maintien de la chaleur, en se baignant dans cette eau douce sous prétexte de recourir à l'eau salée, on interdit toute entrée. A partir de l'époque où les habitants se furent abstenus d'aller aux bains, on leur accorda successivement des facilités, jusqu'à permettre l'eau de citerne, les thermes de Tibériade, sans permettre encore d'apporter du linge (linteum). Qui accorda cette dernière autorisation ? Ce fut R. Ḥanina b. Akabia, comme il a été enseigné qu'il leur permit 3 cas : 1° d'enfouir dans les cosses des légumineux en mer [2], 2° d'user des importations [3] dans les châteaux-forts (castra), 3° enfin de rapporter du linge du bain [4]. Mais on a enseigné plus loin (XXII, 5) : celui qui se baigne dans une eau de citerne, ou dans les thermes de Tibériade, peut s'essuyer avec 10 serviettes, à condition de ne pas les rapporter à la main le samedi (Comment donc dit-on que c'est permis)? Que vient faire ici cet élève, dit Samuel, qui après avoir appris la mischnâ n'a pas servi d'autres docteurs en poursuivant ses études ; or, cet enseignement qui défend d'apporter le linge est antérieur au moment où cet acte a été permis. De même, R. Jérémie, R. Zeira et R. Juda au nom de Samuel disent que Rabbi l'a permis. On a enseigné : il n'est pas permis de se faire des lotions le samedi, ni d'eau chaude de la veille, ni de froide. Cette défense, dit R. Juda b. Pazi, est antérieure à l'époque où les sages ont permis d'entrer le samedi aux thermes de Tibériade, puisqu'il est dit : lorsqu'on se baigne dans ces thermes on peut s'asperger soi-même, non par les soins d'autrui ; R. Simon b. Manassié défend aussi de s'asperger soi-même, de crainte de répandre la vapeur en la rejetant, ou de balayer le sol par le jet d'eau. R. Aḥa b. Isaac étant allé se baigner avec R. Aba b. Mamal, au bain de Taris b. Yotsass, il vit quelqu'un s'asperger lui-même et lui dit que cet acte est interdit de cette façon le samedi, de crainte de répandre la vapeur ou de balayer le sol. Au contraire, selon R. Abahou, le fait se passe ainsi : comme d'autres s'étaient aspergés, R. Aba reçut de l'eau par ricochet ; et R. Aḥa lui ayant observé que c'est interdit, R. Aba répliqua par l'exemple de Lewanti, qui ne s'y opposa pas lorsqu'il se

1. Neubauer, Géographie, p. 35. 2. Malgré la rosée accidentelle survenant ainsi aux fruits cueillis de grand matin, ils échappaient à l'impureté. Cf. Jér., tr. *'Eroubin*, VIII, 9 (f. 25b); B., ib. (f. 67b). 3. Les gens de Tibériade avaient la faculté, pour le transport sabbatique, d'user d'une sorte de pont-levis jeté sur le cours d'eau passant devant leur maison. 4. Sans crainte de compression interdite.

rendit au bain avec R. Yona et vit quelqu'un s'asperger soi-même. C'est que, ajouta-t-il, nous n'avons pas besoin de tenir compte de l'interdit, formant l'avis isolé de R. Simon b. Manassié. R. Isaac le grand s'était rendu au bain de Tibériade avec Rab, qui lui demanda : peut-on mettre un flacon d'huile dans la cavité d'eau chaude pour l'attiédir là ? On procédera ainsi, fut-il répondu, on mettra de l'eau chaude dans un autre récipient, qui étant chaud au 2e degré, pourra recevoir ledit flacon. R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit[1] : au bain, on peut s'occuper des règles qui le concernent, comme au cabinet d'aisance il est permis de traiter des sujets qui s'y rapportent. Ainsi, R. Simon b. Eléazar s'étant rendu au bain avec R. Meir, il lui demanda s'il est permis de s'essuyer ? Non, fut-il répondu. Peut-on s'asperger d'eau ? Non. Il paraît au contraire interdit de traiter là ces sujets, puisque Samuel ayant demandé à Rab s'il est permis de répondre *Amen* sur une prière dans un endroit malpropre, il répondit que c'est défendu, en ajoutant qu'il ne devrait même pas prononcer là cet interdit pouvant servir de règle. On trouve en effet enseigné (selon Rab) qu'il est défendu auxdits endroits de s'occuper même des prescriptions qui y sont relatives.

« Au jour de fête, est-il dit, elle sera sujette aux règles de ce jour. » Ainsi, pour l'eau chauffée au jour de fête[2], ou pour celle que l'on a le samedi et qui a été chauffée la veille, il y a divergence d'avis entre Rab et Samuel : l'un permet d'y laver seulement la figure, les mains et les pieds ; l'autre permet d'y laver successivement toutes les parties du corps. On ne savait auquel des 2 docteurs attribuer chacun de ces avis ; mais de ce qu'il est dit que Samuel permet seulement de laver le visage, les mains et les pieds, on en conclut aisément que l'avis contraire a été professé par Rab. Un philosophe incrédule, demanda un jour à Bar-Kappara, ainsi qu'Ablat à Levi Sarisa, comment se fait-il qu'il soit permis de boire de cette eau chauffée le jour de fête, non de s'y baigner ? Si tu vois même un eunuque, répondit-il, embrasser ta femme, cela te déplaît aussi ; et quoiqu'il ne puisse pas la déshonorer réellement, cet abandon est blâmable, dans la crainte que la femme s'adonne à la débauche ; de même ici au jour de fête, on a interdit de se baigner dans ladite eau chaude de crainte d'abus. Dès qu'Ablat fut sorti, ses disciples lui dirent : Maître, tu as repoussé cet homme avec un bâton (sans façon) ; que nous répondras-tu à nous ? J'invoquerai pour vous, répondit-il, le verset disant (Exode, XII, 16) : *C'est seulement ce qui servira à la nourriture de toute personne, que l'on pourra faire en ce jour pour vous* (non le bain). — « Dans le *Miliarium* débarrassé du charbon, est-il dit, on peut boire le samedi. » Pourquoi est-ce interdit si le combustible n'est pas enlevé, et en quoi diffère-t-il du four où c'est permis ? C'est qu'ici, répondit R. Schéïen, les charbons touchent au corps même du récipient, non dans le four. Selon R. Ḥanina, fils de R. Hillel, cela tient à ce que dans le miliarium le vent pénètre par les trous, et les charbons brûleraient si on ne les enlevait pas ; selon R. Yossé b. R. Aboun, on est tenu d'enlever le combus-

1. Jér., *Abóda zara*, III, 4 (f. 42d). 2. Tr. *Beça*, II, 5 (f. 61c).

tible du miliarium, parce que celui-ci se compose de diverses parties soudées ensemble et qui, par le maintien du feu, pourraient se disloquer; il serait à craindre alors que, pour éviter la fusion du métal de jonction, on ajoute de l'eau. « De la marmite nommée *Antikhi*, est-il dit ensuite, il n'est pas permis de boire. » C'est que, disent R. Ḥanania, R. Yossé et R. Aḥa père, au nom de R. Yoḥanan, par suite de sa disposition [1], elle s'échauffe par les parois et cuit rapidement. Selon les rabbins de Césarée, ou R. Houna au nom de Rab, si le charbon a été enlevé et que ce soit ouvert (du haut ou d'en bas), il est permis d'en boire.

5. Dans une marmite d'eau chaude, même enlevée du feu, on ne doit pas (ce jour) mettre de l'eau froide pour qu'elle chauffe par contact; mais on peut en jeter dans la marmite, ou dans un verre de cette eau, assez pour l'attiédir. Dans une casserole, λόπας [2], ou dans un pot, qu'au crépuscule on a enlevé du feu à l'état bouillant, on ne doit pas (ce jour), ajouter des épices; mais on pourra les ajouter sur table dans la soupière, ou dans l'assiette contenant ces mets. Selon R. Juda, on peut les ajouter en tous cas, sauf dans les mets où il y a déjà du vinaigre ou une marinade de poissons.

6. Il n'est pas permis ce jour de poser un vase sous la lampe pour en recueillir l'huile qui égoutte, sauf à laisser le vase posé d'avance; mais on n'en usera pas pour éclairer au samedi suivant, parce qu'elle n'y était pas destinée. Il est permis de déplacer un candélabre neuf, non un vieux (malpropre). R. Simon permet de les déplacer tous, sauf ceux qui servent à l'éclairage le soir. Il est permis de placer un vase sous la lampe pour y recueillir les étincelles, mais non y joindre de l'eau (même de la veille), car ce serait effectuer leur extinction en ce jour.

R. Aba, petit fils de R. Hiya, dit au nom de R. Yoḥanan, il n'est permis d'attiédir ainsi de l'eau froide qu'en la mettant dans un verre d'eau chaude, non dans la marmite même où elle bouillait. Mais, objecta R. Mena en présence de R. Aba, cet avis de R. Yoḥanan ne saurait se rapporter ni à la fin de la Misnâ, ni au commencement, puisqu'en second lieu elle dit qu' « on peut en jeter dans la marmite », et au commencement elle interdit seulement d'en mettre « pour qu'elle chauffe par contact », non pour l'attiédir? En effet, dit R. Aba b. Cahana, ou R. Hiya b. Asché au nom de Rab : il est interdit de mettre de l'eau froide dans la marmite pour la réchauffer; mais, si c'est seulement pour l'attiédir, c'est permis. On a enseigné ; il est permis de mettre de l'eau chaude dans la froide, non à l'inverse, selon l'école de Schammaï ; mais celle de Hillel permet l'un et l'autre. Toutefois, il s'agit seulement d'un verre à boire (d'une petite quantité) ; mais, dans un grand bassin, il n'est permis que de joindre de l'eau

1. Ce sont 2 cylindres concentriques ; celui du milieu contient le feu ; l'extérieur a l'eau. 2. Terme usité au tr. *Péa*, VIII, 8 (t. II, p. 115).

chaude à celle qui est froide, non à l'inverse ; R. Simon b. Manassié le permet. Donc, Rab qui autorise le mélange se conforme à ce dernier avis. R. Yoḥanan au contraire se conforme à l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri, qui enseigne : l'homme peut remplir un tonneau d'eau et l'exposer le samedi à la chaleur du foyer ; ce n'est pas qu'il chauffera ainsi, mais il s'attiédira. De même, l'homme peut descendre dans l'eau froide, s'y baigner, puis monter et se réchauffer devant le foyer ; tel est l'avis de R. Meir, tandis que les autres sages l'interdisent. On comprend l'avis de R. Meir, qui permet cet acte ; mais pourquoi les autres sages l'interdisent-ils ? C'est conforme à ce que R. Zeira a dit plus haut (§ 1) au nom de R. Juda : il est permis d'attiédir un objet en le tenant à une distance assez éloignée du feu pour pouvoir y maintenir la main (sans la brûler) ; plus près du feu (comme c'est ici le cas pour le baigneur), c'est interdit — [1].

« Il n'est pas permis de poser un vase sous la lampe », est-il dit, etc. R. Hagaï demanda : si la lumière se trouvait éteinte dès le jour et que le maître l'a seulement appris lorsqu'il faisait déjà nuit, peut-il user de cette huile ? Il va sans dire que c'est permis, dirent les compagnons ; la question est de savoir si l'huile provenant d'une lumière éteinte le samedi précédent, dont on a seulement connaissance au samedi suivant, pourra servir aussitôt, ou si elle est interdite comme un objet rejeté provisoirement ? Ce n'est pas défendu, répondit R. Yoḥanan ; car il n'y a pas de produits qui, étant à l'état naturel, ne soient pas en même temps tout préparés pour devenir accessibles à tous, sauf une sorte, les fruits mis à sécher [2]. Mais, objecta R. Eliézer, on défend bien d'employer l'huile ayant servi à l'état naturel pour la lumière, bien que cela ne nécessite pas d'autre préparatif ? C'est que, dès le principe, on l'a mise là pour que la lumière l'use jusqu'au bout [3]. Mais objecta R. Simon b. Lakisch, on défend bien aussi, bien qu'il n'y ait pas d'autre destination, de consommer le froment encore à l'état naturel, mis déjà en terre pour être semé et non encore enraciné ? C'est que, dès le principe, on se proposait de le faire dissoudre dans la terre. Mais, fut-il objecté, permet-on de manger les œufs encore à l'état naturel que la poule avait commencé à couver ? Et pourtant, on ne les a pas destinés à un autre but ? C'est qu'en principe on les avait placés là pour éclore en poussins (changement de destination). Mais, objecta R. Jérémie, permet-on d'employer les ornements de la *Succa* avant le 8e jour de la fête des tentes, bien qu'ils soient à l'état naturel et que pour eux l'on n'ait pas fait d'autre préparatif ? Là c'est différent, car R. Aba-Maré, frère de R. Yossé, dit que, pendant les 7 jours de la fête des tentes, ces ornements sont complètement inhérents à la Succa ; mais, à partir de là, ils sont pour ainsi dire préparés pour l'usage habituel. Mais, objecta R. Ḥinena, ne défend

1. Suit un long passage, traduit au tr. *Maasserôth*, I, 6 fin (t. III, p. 149).
2. Pendant le séchage, il y a une période de fermentation où on ne peut guère les manger et où ils échappent à la pensée.
3. On ne songe qu'à la brûler, non à la consommer.

on pas de toucher, malgré leur état naturel et la persistance du même but, aux chiffons dispersés (non serrés), où l'on avait mis des mets au chaud pendant le samedi ? C'est qu'il s'agit de l'usage d'ustensiles [1]; tandis que R. Yoḥanan parle de fruits à manger. Mais, objecta R. Nassa, pourquoi défend-on des fruits mis à sécher sur le toit, auxquels on n'a pas touché, bien qu'ils restent à l'état naturel et que leur destination ne change pas? Là, répondit-on, il s'agit de produits que certaines personnes mangent même en cet état ; tandis que R. Yoḥanan parle de ceux qui sont à la portée de tous (ceux-là seuls sont permis).

« Il est permis de déplacer un candélabre neuf etc. », dit la Misnâ. Mais objecta R. Ḥiya b. Aḥa, n'est-il point dit plus loin (XVIII,2) : On peut renverser un panier où les poussins s'exerceront à monter et à descendre, bien que ce soit en dehors de sa destination ? En effet, répondit-on, notre misnâ qui défend de toucher au vieux candélabre suit l'avis exprimé par R. Juda dans cet enseignement : on peut transporter tous les candélabres, dit R. Meir, sauf celui qui brûle le samedi ; R. Juda permet le transport d'un candélabre neuf et défend de placer un vieux (qui a servi) ; enfin R. Simon autorise le déplacement de tous les luminaires, y compris même celui qui a brûlé au jour du sabbat et qui a été éteint. R. Jérémie et R. Aba rapportent tous deux différemment au nom de R. Yoḥanan le motif de l'avis de R. Meir : selon l'un, tout ce qui est destiné à une défense est interdit d'avance (p. ex. le candélabre n'ayant pas servi) ; selon l'autre, on défend seulement ce qui a été une fois employé à ce but, le candélabre fût-il éteint. On ne savait pas auquel de ces 2 docteurs attribuer chaque avis exprimé; mais de ce qu'il est dit que R. Ḥanina ou R. Jérémie a demandé s'il est permis de déplacer des briques, dont la destination se rapporte certes à un travail défendu (à la construction), on peut conclure que, pour lui, ce n'est pas une raison suffisante d'interdit, et c'est son interlocuteur qui défend tout objet à destination interdite, même avant un tel emploi. D'après ce docteur, il va sans dire qu'il en est à plus forte raison de même après l'emploi interdit ; mais d'après celui qui défend seulement l'usage d'un objet ayant servi, la destination seule ne suffit pas comme interdit. Il y a une Misnâ en opposition avec celui qui défend même de toucher à ce qui est seulement destiné à l'interdit, puisqu'il est dit [2] : Lorsque le rouleau fondamental d'une caisse de voiture peut en être détaché (est mobile), on ne le suppose pas joint au reste (pour l'impureté), on ne le mesure pas avec elle, il ne protège pas ce qui est au-dessous de lui dans un espace couvrant un cadavre (comme la caisse prémunit); enfin, il est interdit de le déplacer le samedi lorsqu'il y a de l'argent au-dessus. Or, on enseigne à ce sujet que lorsque l'argent qui y était placé en est tombé, on peut traîner la caisse (n'est-ce pas contraire à celui qui interdit le transport d'un candélabre même éteint)? Cette Misna, répondit R. Schescheth, est conforme à l'avis

1. Leur but étant déterminé, toute autre destination est hors de la pensée et interdite. 2. Tr. Kélim, XVIII, 2.

exprimé ici par R. Simon, que l'on peut déplacer un candélabre ayant servi, dès qu'il est éteint. Mais, lui demanda-t-on, pourquoi ne pas supposer que cet enseignement est conforme à tous les docteurs, en admettant qu'il s'agit pour l'argent d'un cas d'oubli? Ce serait inadmissible, puisqu'il est dit à la fin de la Misna en question : lorsque ce rouleau n'est pas mobile, on le suppose joint au reste, il se mesure en même temps, sert à égal titre à protéger contre l'impureté ce qui est au-dessous de lui, et enfin le samedi on pourra le traîner même lorsqu'il y a de l'argent au-dessus. Or, on ne saurait justifier ce cas d'après tous les docteurs, même en supposant qu'il s'agisse d'un oubli [1] (la Misna n'est donc plausible que selon R. Simon). Une autre Misna est en opposition avec celui qui déclare défendu pendant le sabbat tout objet ayant eu une destination interdite en ce jour (fût-il resté intact), puisqu'il est dit plus loin (XXI, 2) : Lorsqu'une pierre se trouve à l'ouverture d'un tonneau, on peut, pour tirer du vin, le pencher de côté au point que la pierre tombe; n'en résulte-t-il pas qu'il est permis de le déplacer? R. Aba répond au nom de R. Ḥiya b. Aschè que, selon l'explication de Rab, c'est permis ici par exception, parce qu'il s'agit d'un oubli. Mais ne peut-on pas opposer la suite de cette Misna, disant : si la pierre se trouve auprès de plusieurs tonneaux (pouvant faire craindre un bris), il est permis de soulever le tonneau voisin et de le pencher pour faire tomber la pierre ; n'en résulte-il pas que c'est permis? A cela aussi on répond que Rab justifie ce cas en supposant qu'il s'agit d'un oubli. Un autre enseignement contredit également l'avis de celui qui défend désormais l'usage de tout objet ayant servi à une cause interdite, comme il est dit plus loin (XVIII,2) : On peut renverser un panier devant les poussins pour qu'ils s'exercent à y monter et descendre, à quoi l'on ajoute : lorsqu'ils y sont montés spontanément, on peut pourtant déplacer ce panier [2]? Là, répondit R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira, on peut justifier le permis spécial par le caractère malpropre survenu au panier [3]. Mais, est-il objecté, R. Oschia n'a-t-il pas enseigné que l'on peut aussi renverser devant eux les mesures à blé d'un *saa*, ou de 3 cab (τρίκαβος), lesquelles pourtant n'ont rien de malpropre? (Question non résolue).

R. Jérémie dit au nom de Rab : l'avis de R. Meir sert de règle; selon Samuel, l'avis de R. Juda l'emporte; selon R. Josué b. Lévi, l'avis de R. Simon l'emporte. On demanda à R. Yoḥanan quelle était son opinion à cet égard. Moi, dit-il, je m'en tiens aux termes de la Misna disant que l'on peut transporter le samedi tous les candélabres, sauf celui qui a été allumé en ce jour. R. Simon b. Lakisch enseigna à Atrabolis [4] qu'il est permis de déplacer un petit luminaire (sans articulation). R. Ḥelbo et R. Abahou diffèrent d'avis à ce sujet : devant le 1er, on ne l'enlevait pas de la table le samedi;

1. L'argent étant là, fût-ce par oubli, les rabbins défendent de toucher au rouleau. 2. Malgré l'interdit qui affecte ce panier, on peut le renverser. 3. Ce panier est pour ainsi dire destiné désormais aux poussins. 4. Sans doute Tripolis, dit M. Neubauer, p. 298.

mais devant le second on l'enlevait. Comme R. Yassa se rendit auprès de R. Tanḥum b. Ḥiya, on voulut retirer ce candélabre devant lui. Quoi, s'écria-t-il, tu voudrais le déplacer devant moi! ce n'est pas l'avis de R. Ḥelbo. R. Yossa de Galilée s'étant rendu auprès de Yossé b. Hanina, il voulut le retirer : c'est un point douteux, dit-il, non encore permis ; car il y a 2 avis, ceux de Rab et de R. Yoḥanan qui l'interdisent, contre 2 autres, R. Josué b. Lévi et R. Simon b. Lakisch qui l'interdisent. R. Eliézer b. Ḥanina raconte avoir vu transporter un support de lumière le samedi. D'après l'avis de qui est-ce permis? D'après R. Meir, le tout devrait être interdit? D'après R. Simon, on pourrait déplacer même le candélabre? Cet avis est conforme à l'opinion de R. Juda, qui dit : une lumière devenant sale par l'huile est rejetée de la pensée et ne peut plus être transportée en ce jour, tandis que le support restant propre pourra être enlevé. On a enseigné : lorsqu'un candélabre se trouve sur une planche (tabula), on pourra enlever celle-ci, de façon que le luminaire tombe. Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, un tel acte peut mener à un fait susceptible d'un sacrifice de péché, car en penchant l'huile en avant, on la fait tomber, et en arrière, on peut l'éteindre (tous 2 interdits graves). Samuel b. Aba dit devant R. Yossa qu'il s'agit d'une lumière éteinte, pour laquelle il n'y a aucune crainte à avoir. Tu peux donc te rassurer, lui dit-il ; car cet enseignement ne saurait être conforme à l'avis de R. Meir, qui défendrait même de toucher à la planche [1], ni à l'avis de R. Simon, qui permettrait même de déplacer la lumière ; c'est donc selon R. Juda que la lumière étant sale est rejetée de la pensée et ne peut pas être touchée, ce qui n'est pas le cas pour la planche. On a enseigné que si d'avance l'on a exprimé l'intention de déplacer le candélabre le samedi (ne le rejetant pas de la pensée), il est permis d'y toucher. Cet avis ne saurait être conforme à l'avis de R. Meir, qui, malgré la condition formulée d'avance l'interdit, en raison de l'action interdite qui a lieu le vendredi soir ; ni selon l'avis de R. Simon, qui permet d'y toucher sans condition : c'est donc conforme à R. Juda, qui déclare la lumière hors de la pensée comme sale, non la planche. A quoi bon dire que le conditionnel est seulement conforme à l'avis de R. Juda? Peut-être R. Meir admet-il aussi une distinction en ce cas? Or, il est dit [2] que lorsqu'une lumière se trouve placée le samedi derrière une porte, on peut l'ouvrir et la fermer en ce jour sans s'inquiéter des conséquences, à condition de ne pas s'appliquer à l'allumer ou à l'éteindre. Rab et Samuel justifient la permission accordée pour ce cas spécial, en disant qu'il s'agit d'une lumière laissée là par oubli ; sans quoi, on ne pourrait pas ouvrir la porte, et celui qui le ferait serait blâmé par eux, comme il est dit (Malachi, II, 12) : *Ainsi Dieu retranchera l'homme qui fera qu'elle veille et réponde*, qu'elle s'agite en tous sens. Puisque l'avis exprimé d'abord, que nul objet ayant une fois servi à l'interdit ne pourra plus être touché le samedi, est évidemment de R. Meir, qui interdit le contact même en cas d'oubli; donc, la per-

1. Étant la base d'un interdit. 2. A la fin de ce même enseignement.

mission accordée en cas de condition préalable est de l'avis de R. Juda. Seulement, il n'est pas permis de toucher le samedi à une coupe, ou à une écuelle, ou à une lanterne, où l'on avait allumé une lumière, fût-elle éteinte en ce moment. Selon R. Tabi au nom de R. Ḥisda, on peut même dire que cette fin est conforme à l'avis de R. Simon, qui d'ordinaire permet ce contact; pourtant il reconnaît que pour ces derniers cas c'est interdit ; car si c'était permis, il serait à craindre qu'en transportant ce luminaire, largement pourvu d'huile et brûlant encore au jour, il ne s'éteigne par le déplacement, ou que l'on s'en serve pour un autre usage. R. Mena dit : en principe l'on avait cru que la discussion avait seulement lieu en cas d'extinction réelle, soit que des souris p. ex. aient enlevé la mèche, soit qu'elle se trouve enfoncée dans l'orifice ; mais depuis lors il demeure entendu que l'on parle même d'autres cas d'extinction ; et pourtant R. Simon permet le transport, malgré le maintien de la mèche interdite, parce qu'il y a par contre de l'huile dont on peut vouloir se servir. On a enseigné plus loin (XXI, 1) : on peut prendre son enfant dans les bras et le porter quoiqu'il ait une pierre à la main (qu'il refuse de jeter), ou un panier de fruits malgré la pierre qui s'y trouve. Or, l'école de Rab a enseigné à ce sujet que si le panier contenant une pierre a aussi des mets, il n'y a rien à redire à ce sujet, et le transport est permis. C'est ainsi que R. Romanos, un jour de sabbat, transporta de la maison de Rabbi une marmite pleine de charbons (sans souci du contenu). Or, peut-on dire au sujet des charbons qu'ils étaient comprimés à l'ouverture, puisqu'ils brûlaient ? C'est qu'il s'agit d'un récipient, contenant aussi de l'huile, en faveur de laquelle le transport a été autorisé. R. Abahou suppose qu'il y avait un grain d'encens, autorisant le transport. R. Aba b. Ḥiya dit qu'il est interdit de déplacer un siège (θρόνος) ; selon R. Amé, c'est permis. R. Jérémie voyant qu'on les déplaçait dans la grande salle d'études, ne s'y opposa pas, à cause du doute. A l'école de R. Yanaï on dit : lorsque ce siége n'a pas plus de 3 marches, on peut le déplacer; s'il en a plus, c'est une échelle, qu'il faut laisser en place. R. Yossé b. R. Aboun dit : celui qui vient de permettre de déplacer ce siége se conforme à l'avis de R. Simon, puisque l'on a enseigné [1] : on ne doit pas le samedi, traîner à terre un fauteuil, ni un lit, ni une chaise (cathedra), pour ne pas produire de cavité en ce jour; selon R. Simon, c'est permis (n'ayant pas l'intention du mal). R. Aba au nom de R. Houna, R. Ḥagaï au nom de R. Zeira, ou R. Yossé au nom de R. Ila, dit : les sages s'accordent à déclarer comme R. Simon qu'il est permis le samedi d'enlever une chaise dont les pieds se trouvent dans de la chaux (sans souci de l'entourage); et comme il est permis de la retirer, on peut aussi la replacer. Nous aussi, dit R. Yossé, nous sommes d'avis que l'on peut les enlever le samedi, comme il est dit dans la Misna [2] : on ne doit traîner à terre aucun ustensile, sauf une voiture, dont la roue produit une compression sur le sol, sans cavité. R. Houna dit au nom de Rab : la distinction entre

1. Tr. *Kilaïm*, I, 9 fin (t. II, p. 232), et ci-dessus, § 3. 2. Tr. *Beça*, II, 10.

siège et échelle a été établie [1] au point de vue du repos sabbatique (il est interdit de déplacer cette dernière) ; selon Ḥiskia au nom de l'école de R. Yanaï, elle a été établie au point de vue de la présomption de possession [2] ; enfin, selon R. Yossa au nom du même, il s'agit de la question de pureté, car le siège seul devient impur s'il sert à l'homme atteint de gonorrhée. R Aḥa b. Ḥinena ou R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : il est permis de déplacer une petite lampe. Mais ne va-t-il pas sans dire que c'est un ustensile, et comme tout objet de la maison, toujours destiné à l'usage ? On peut supposer, répond R. Yossé b. R. Abou, qu'il s'agit du cas où on l'a achetée comme marchandise (sans le but de l'employer), ou si on ne l'a reçue que le vendredi soir sans avis préalable, de sorte qu'elle est comme inconnue [3].— « On peut placer un vase sous la lumière », est-il dit. Pourquoi est-ce permis ici et interdit plus haut (§ 6) ? C'est que plus haut, pour l'huile, on ne pourrait pas s'en servir en cas de besoin ; tandis qu'ici, après avoir recueilli les étincelles, il suffit de les rejeter pour pouvoir se servir du vase. « Sans y mettre de l'eau », est-il dit à la fin. Cet avis, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, est celui de R. Yossé [4]. On avait supposé que la discussion entre R. Yossé et les rabbins a lieu au cas où une séparation d'ustensiles a été établie, non pour la séparation d'eau [5] ; mais de ce que R. Samuel vient de déclarer, on peut conclure qu'il y a contestation même en cas de séparation par de l'eau [6].

CHAPITRE IV

1. Dans quels objets peut-on enfouir les mets chauds (pour les maintenir tels), et dans lesquels est-ce interdit ? C'est interdit dans le déchet d'olives, le fumier, le sel, la chaux, le sable, soit humides, soit secs, la paille, les pépins, les flocons de laine, les herbes ; ces 4 derniers à l'état humide ; mais s'ils sont secs, on peut y enfouir. C'est permis sous des vêtements, ou des légumes secs, ou des plumes d'oiseaux, ou de la sciure de bois, ou de l'écorce de chanvre. R. Juda l'interdit lorsque celle-ci est mince, mais il le permet si elle est épaisse.

Comme les divers caloriques cités dans la Misnâ rendent les mets brûlants, il est à craindre qu'après les avoir enlevés un peu de là pour laisser reposer la cuisson en les gardant à la main, ou les remettre là pour continuer à

1. Jér , *Baba bathra*, III, 8 (f. 14b). 2. Au-delà de 3 marches, on a acquis la certitude que c'est une échelle. 3. Aussi R. Yassa a dû l'autoriser. 4. Il est dit ci-après, XVI, 5, que pour empêcher la propagation d'un incendie, on l'arrête par l'apposition de vases, pleins ou vides ; R. Yossé défend d'y placer des vases d'argile neufs pleins d'eau, de peur qu'en se brisant ils éteignent l'incendie. C'est à ces 2 avis qu'il fait allusion ici. 5. En cas d'érection d'un mur de glace, tous l'interdiraient, l'extinction étant immédiate. 6. Puisque le cas analogue de la remise d'un vase pour recevoir l'étincelle n'est attribué qu'à R. Yossé, non aux autres sages.

bouillir le samedi ; les sages l'ont interdit. C'est conforme à l'avis de R. Eliézer b. Azaria qui dit (ci-après, § 2) : on penche de côté la boîte où se trouve le pot, de façon à pouvoir retirer les mets de ce dernier ; sans quoi, il y aurait à craindre de ne pouvoir plus l'y replacer. Mais, n'est-ce pas aussi conforme à l'avis des autres sages qui permettent de le remettre si c'est bouillant par l'addition du calorique ? Or, on a dit précédemment (II, 7) qu'en cas de doute s'il fait déjà nuit ou non, on enfouit ce qui est chaud ; si donc la nuit est certaine, c'est défendu partout ; pourquoi n'est-ce pas au moins permis dans des matériaux simples, n'augmentant pas la chaleur ? Plus haut, c'est interdit à la nuit, parce que c'est le moment de se rendre aux études. Selon R. Aba, le motif est d'éviter tout soupçon du mal ; car, si l'on déclarait que c'est permis jusqu'à la nuit, on n'achèverait pas la cuisson pendant le jour, tandis qu'en raison de l'interdit on s'y prépare un peu d'avance. Qu'importe entre ces 2 motifs ? Il y a une différence pratique entre eux, si l'on enfouit des objets froids [1] : d'après R. Aba, ce serait permis, vu qu'il n'y pas lieu de soupçonner du mal ; d'après les autres rabbins au contraire, même cet enfouissement est interdit, car c'est une cause de retard pour se rendre aux études. On a défendu d'enfouir dans ce qui augmente la chaleur, de crainte qu'une autre fois on le conserve dans le four même, auprès des charbons [2] ; et l'on a défendu de conserver au four, fût-il débarrassé, ou bien couvert de cendres, de crainte qu'on enfouisse dans ce qui augmente la chaleur ; de même on a interdit d'employer à cet effet le four peu chauffé, à cause de celui qui le serait mieux ; et enfin l'on a défendu le dépôt d'un mets dont la cuisson est complète à cause de celui qui serait incomplètement cuit, comme l'on a défendu l'eau chaude à cause du mets. Plus tard, toutefois, on revint sur cette décision, et l'on permit la conservation de l'eau chaude. On a enseigné qu'il est défendu d'enfouir dans la cendre chaude ; cela prouve, dit R. Zeira, que c'est permis dans la cendre refroidie. Ainsi la fille de R. Yanaï, servant son père, lui offrait à table des mets brûlants ; et son père lui ayant demandé comment elle s'y prenait pour avoir le manger si chaud, elle répondit l'avoir conservé ainsi dans le déchet d'olives. N'agis plus ainsi, lui dit-il, et désormais place le mets dans une boîte, et celle-ci dans la lie d'olives. Selon R. Zeira, cet avis est contesté par R. Ḥanina, car R. Aḥa enseigna au nom de R. Ḥanina : s'il y a de la lie d'olives sous le panier et de la paille au milieu (sur les côtés), il est interdit d'y rien enfouir, et R. Yanaï partage cet avis (s'opposant donc à l'avis précité qui permet d'employer cette lie mise au bas). Ceci est hors de doute ; mais la question est de savoir quelle est la règle en cas de mélange d'un corps interdit à la conservation avec celui où c'est permis ? On peut savoir la réponse de ce que notre misna dit : c'est permis sous des vêtements ou des légumes secs, ou des plumes d'oiseaux. R. Yossé b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : c'est vrai aussi longtemps que la nourriture ne s'est

1. Pour leur éviter la chaleur du soleil. 2. Non par crainte de remise le Sabbat, comme on dit ci-dessus.

pas propagée ; mais lorsqu'elle a pris le dessus (ce qui augmente la chaleur), il est défendu d'y enfouir : preuve qu'en cas d'égalité des 2 parts, d'interdit et de permis, on peut y enfouir.

« Ni dans le sable », est-il dit. Comment se fait-il que plus loin (XXIII,5), on permette de déposer un mort dans du sable, pour le conserver par la fraîcheur et différer l'inhumation, tandis qu'ici l'on dit que le sable augmente la chaleur? C'est que le sable augmente la chaleur de ce qui est déjà chaud et raffraîchit ce qui est froid[1] ; la paille au contraire rend intact le dépôt qu'on lui a remis. Dans tout ce que l'on écarte du mur voisin, il est interdit d'enfouir, la chaleur s'y augmente. A l'inverse, dit R. Yossé, tout objet dans lequel on permet ici d'enfouir, n'augmentant pas la chaleur, n'a pas besoin d'être écarté du mur. Mais, objecta R. Ḥagaï, n'est-il pas dit : lorsqu'on loue une maison à son prochain, on ne devra pas en constituer un grenier à blé. Pourquoi pas ? N'est-ce pas à cause du son qui s'en dégage et qui nuirait par la chaleur[2] ? Non, répondit R. Ḥanania, on ne craint que les souris, qui seraient attirées par le blé. S'il en est ainsi, répondit R. Pinḥas b. R. Ḥanina, on devrait, par crainte des souris, éviter n'importe quel amoncellement. Il en résulterait que l'objection faite par R. Ḥagaï, sur l'effet de la chaleur, serait bien fondée. Ce n'est pas à cause de la chaleur qui s'en dégage, répliqua R. Sameï, puisque l'on doit aussi écarter les pièces de monnaie (sela') du mur[3] ; et ce n'est pas à dire qu'il soit défendu d'y enfouir des mets, car R. Yossé dit en effet que les pièces dites *sela'* ne sauraient rien réchauffer, mais provoquent des inégalités terrestres[4] et nuisent ainsi au niveau du sol et à la solidité du mur. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il ne faut pas enfouir dans les monnaies (faisant supposer qu'elles échauffent)? Ce n'est vrai que pour celles d'argent. Les uns disent qu'il est permis d'enfouir de cette façon ; d'autres l'interdisent. En effet, dit R. Hisda, les premiers parlent de pièces d'or ou de cuivre ; les autres parlent de pièces d'argent. — Lorsqu'il est dit que les divers produits sont interdits s'ils sont humides, on ne veut pas seulement parler de produits encore verts, mais si après avoir été séchés, ils ont été mouillés ; et ce qui le prouve c'est que l'on y comprend la filasse, qui certes correspond à des objets d'abord secs, plus tard mouillés. R. Yoḥanan b. Schila en conclut que si l'on enfouit des objets liquides dans l'un de ces produits[5], il faudra avoir soin de ne pas emplir l'écuelle jusqu'aux bords, mais laisser un petit vide ; car en l'y portant, on pourrait en renverser une goutte et causer ainsi un surcroît de chaleur. On a enseigné ailleurs[6] : si l'on se sert de vieille lie d'olive, elle est susceptible d'impureté ; mais si elle est neuve, elle reste pure. On nomme neuve, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Yoḥanan, celle qui a moins d'un an de date, et vieille celle qui a plus d'un an. « Il est permis d'enfouir sous des vête-

1. Mischbeçoth zahab, nº 257. 2. Comment donc R. Yossé peut-il permettre ici d'enfouir dans la paille? 3. Tr. *Baba bathra*, II, 1. 4. Ou : des creux, comme en font les taupes. 5. Dans ceux que la Mischnà autorise à l'état sec, non humides. 6. Tr. *Kélim*, IX, 6.

ments, ou des légumes secs, ou des plumes d'oiseau », dit la Misnâ. R. Juda b. Pazi ajoute au nom de R. Jérémie b. Ḥanina : c'est vrai aussi longtemps que la nourriture ne s'est pas propagée[1] ; mais lorsqu'elle a pris le dessus (est en majeure partie), il est défendu d'y enfouir. C'est permis aussi « dans l'étoupe de chanvre, ou dans la sciure de bois. » Selon notre leçon, on emploie le terme נסורה (sciure) ; mais selon la version de l'école de Rabbi, on lit נעורה (étoupe, filasse). Au fond, ces 2 termes se confondent.

2. On peut enfouir dans les peaux encore garnies de poils, puis même les enlever de là, ou encore dans de la laine de tonte ; mais en ce dernier cas, il n'est pas permis de la retirer. Comment opérera-t-on[2] ? On enlève le couvercle, de sorte que la laine tombe à l'entour. R. Eliézer b. Azaria dit : on penche de côté la boîte où se trouve le pot, de façon à pouvoir retirer les mets de ce dernier ; car si l'on retirait le pot en entier, il y aurait à craindre que l'on ne puisse plus y replacer le pot par suite de l'amoncellement de la laine (cas interdit). Selon les autres sages, on peut retirer le pot en entier et l'y replacer sans crainte. Si on ne l'a pas couvert pendant qu'il faisait encore jour, on ne devra pas le couvrir à la nuit ; mais si on l'avait couvert au jour et qu'ensuite il se trouve découvert spontanément, on peut le recouvrir. On peut remplir une cruche, κύαθον, d'eau froide, et la mettre sous un coussin ou divan (pour l'attiédir).

R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque la Misnâ permet d'enfouir dans les peaux, il s'agit de celles que le maître conserve chez lui à son usage ; mais il est défendu d'user ainsi des peaux mises au magasin, ἀποθήκη, pour le commerce, rejetées ainsi hors de la pensée du maître. En cas d'enfouissement dans de la laine, on ne peut plus y toucher ; c'est qu'il s'agit, selon R. Judas et R. Yoḥanan, de celle qui est au magasin de vente ; mais la défense n'est pas maintenue pour celle qui sert à l'usage habituel de la maison. R. Jérémie dit au nom de Rab[3] : on peut le samedi tendre une toile sur les rangées de briques pour éviter que la pluie n'interrompe leur cuisson. R Simon b. R. Yanaï dit : je n'ai pas entendu formuler cet avis par mon père, mais ma sœur me l'a dit en son nom[4] : à côté d'un œuf né en un jour de fête, on peut adosser un vase, afin d'éviter qu'il roule et se brise, mais non pas couvrir l'œuf avec le vase ; Samuel permet même de le couvrir (autorisant ce déplacement même pour l'interdit). Toutefois, ajoute R. Mena, il faudra avoir soin que le vase protecteur ne touche pas l'œuf (interdit). R. Oschia a enseigné qu'au dessus d'une ruche d'abeilles, on peut tendre une toile, pour la protéger du soleil en été et de la pluie en hiver. On comprend cette permission, soit d'après Rab qui autorise le même acte pour les

1. Jusque-là, la chaleur n'augmente pas, comme il a été dit un peu plus haut. 2. Que faire en cas d'enfouissement accompli par erreur? 3. Cf Tr. *Moëd Katon*, II, 5. 4. Cf. ci-après, XIII, 7, et XVI, fin.

briques, soit d'après Samuel qui permet de couvrir l'œuf par un vase ; mais comment l'expliquer selon R. Simon, qui défend ce dernier procédé ? C'est que, pour la ruche, la toile est tendue au-dessus et peut facilement être enlevée ; tandis que pour l'œuf, il défend seulement que ce soit au-dessous, par crainte d'un déplacement défendu. R. Bisna dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : il est défendu de déplacer les dents des cottes [1]. Il y avait des filets tendus, que le soleil consumait ; on vint demander s'il est permis de les déplacer le samedi. Non, dit-il, à moins que dès la veille vous ayez eu la pensée d'y reposer vos têtes la nuit du samedi ; en ce cas, c'est permis R. Zeira dit au nom de R. Jérémie qu'il est permis de déplacer des troncs d'arbres si, dès la veille, on avait l'intention de s'en servir. R. Yôna et R. Yôssa se rendirent à la salle d'études de Bar-Oula, où il y avait une planche de bois, ainsi que des troncs (καλινός) ; ils lui demandèrent s'il est permis de les déplacer. Oui, répondit-il, si vous avez songé à les employer dès la veille ; au cas contraire, non. R. Ḥalafta b. Saul a enseigné qu'il est permis aussi de déplacer des chiffons si l'on y a songé la veille ; et, dans ce même cas, R. Yossé b. Saul permet de déplacer même un amoncellement de poutres (p. ex. pour s'y asseoir). R. Yossé, ou R. Ḥanina, au nom de R. Ismaël b. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Jacob b. Idi, ou R. Ḥanina au nom de R. Ismaël b. R. Yossé, dit : mon père avait été tanneur, et il nous disait que si nous attachons seulement ensemble les bouts de laine du déchet, ce signe permet de les déplacer le lendemain au sabbat. Ḥiskia dit que c'est également permis s'il y a un nœud très lâche (si peu que ce soit). Rab dit : lorsqu'on a coupé des branches sèches de palmier pour se coucher dessus, le samedi, il n'est pas besoin de les lier ensemble d'avance, mais il le faut si on le destine à soutenir une tente ; selon R. Aba b. Ḥana, ce lien est exigible en tous cas pour en user le samedi. Toutefois, dit R. Ḥiskia, les nœuds dont parle Rab pour la confection des tentes ne ressemblent pas à ceux qu'exige R. Aba b. Ḥana pour les ustensiles (c'est-à-dire pour les convertir en couches) : selon Rab, il faut lier toutes les pointes ; selon R. Aba b. Ḥana, il suffit que la branche ait une forme ébauchée d'outil, car on ne peut pas supposer que, pour pouvoir y coucher, il faille un travail aussi important que celui de lier toutes les pointes. R. Jacob b. Idi dit encore au nom de R. Yoḥanan : on ne doit jamais s'abstenir de se rendre à la salle d'études ; car, plusieurs fois dans Yabneh [2], on avait demandé : pourquoi les canots du Jourdain sont déclarés impurs, et personne n'avait su y répondre, jusqu'à l'arrivée de R. Ḥanina b. Antigonos, qui résolut ce point dans sa ville : ces canots sont impurs, parce qu'ils sont tantôt vides, tantôt pleins, servant au transport des fruits de la mer au rivage, et du rivage à la mer. Il a aussi fourni une autre interprétation : les branches de palmier doivent être liées si elles sont destinées le samedi, soit

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* traduit לסטה par *caisseau* (qui n'a que faire ici), et J. Lévy, dans son *Wörterbuch*, par : *suta sc. vestis*, plus admissible ici.
2. Neubauer, Géogr., p. 31.

à servir de couche, soit à dresser une tente. Mais, fut-il objecté, les canots d'Ascalon servaient aussi au transport maritime, sans avoir été déclarés impurs? Pour eux, c'est différent, répond R. Isaac b. Eléazar; ils restaient toujours mi-partie au rivage, mi-partie dans l'eau. L'avis de R. Aba b. Hana est conforme à ce qu'a dit R. Ḥanina[1] : nous montions avec Rabbi à Hamath-Garar, et il nous disait de nous fixer là (en pensée) certaines pierres, afin de pouvoir les déplacer le lendemain samedi pour s'y asseoir. R. Zeira dit qu'il faut équarrir les pierres pour leur donner cette destination; selon les autres compagnons, il faut aussi les râcler, et selon l'école de Cippori, il suffit d'y avoir songé la veille. Selon R. Yoḥanan, il faut que ces pierres aient une forme ébauchée de siège. On trouve en effet la confirmation de ces diverses opinions: l'avis de R. Aba b. Hana est aussi admis par R. Yoḥanan et R. Jonatan; celui de R. Zeira est confirmé par R. Ismaël b. R. Yossé; celui de l'école de Cippori est admis par R. Yossé b. Saul et R. Halafta b. Saul. Seul l'avis si sévère des compagnons n'est pas partagé par d'autres —[2].

Il est interdit de déplacer un mets du four chauffé pour le mettre dans un autre endroit où on l'enfouit, ainsi que de cette place dans un four, ni même d'un endroit où l'on tient au chaud par du linge, dans un autre où on l'enfouit au milieu de produits naturels. Si le pot a été découvert pendant qu'il faisait encore jour, on le recouvre de même avant la nuit du samedi; s'il a été découvert lorsqu'il faisait déjà nuit, on pourra aussi le recouvrir à ce moment-là; mais s'il a été découvert le vendredi avant la nuit, qu'ensuite on sanctifie la solennité du jour, peut-on après cela le recouvrir, ou est-ce déjà interdit, le sabbat étant commencé? (Question non résolue). On a enseigné[3] : il n'est plus permis d'enfouir de l'eau chaude lorsque la nuit du sabbat commence; mais on peut y ajouter d s couvertures ou étoffes, pour ne rien perdre de la chaleur. Que faut-il avoir déjà mis sur le mets à tenir au chaud pour qu'il soit permis d'ajouter des couvertures? Il suffit, dit R. Zeriqan b. Hanina, qu'il y ait la moindre serviette; selon R. Zeira, il faut encore que cet objet serve à maintenir la chaleur. Tous les objets y servent, dit R. Hinena. En effet, dit R. Matnia, cet avis est bien juste; puisque, si l'on prenait un simple chiffon, شرموطة, pour se couvrir la tête au moment du froid, il suffirait à vous préserver; il en est donc de même pour enfouir les mets.— De même que l'on ne doit plus enfouir de l'eau chaude dès qu'il fait nuit, de même on ne doit pas enfouir en terre des objets froids (glace ou autres) pour les préserver de la chaleur; Rabbi le permet. Mais, objecta Samuel b. Aba, contre le 1er interlocuteur, n'est-il pas dit dans notre misnà que l'on peut emplir une cruche d'eau et la placer sous son coussin ou sous le divan pendant le sabbat? N'en résulte-t-il pas que c'est l'avis de Rabbi, permettant d'enfouir, qui prédomine? C'est que, dans notre Misnà, il s'agit seulement d'une conservation momentanée; ce qui est permis, tandis qu'ici il s'agit d'enfouir pour toute la journée du samedi.

1. Ci-après, XVIII, 2. 2. Suit un passage déjà cité ci-dessus, III, 1, fin. 3. Tossefta à ce tr., ch. IV.

CHAPITRE V

1. Avec quoi un animal domestique peut-il sortir le samedi [1], et avec quoi est-ce interdit ? Le chameau peut sortir avec le licol ou frein, افسار, la chamelle avec l'anneau au naseau, خطام, l'âne de Lybie [2] avec le frein, φόρβεια, le cheval avec le collier [3], et tous les animaux munis de ce dernier peuvent le porter et être conduits de cette façon. Tous ces objets (en cas d'impureté) peuvent être aspergés et baignés à l'endroit où ils se trouvent, sans déplacement.

R. Ismaël b. R. Yossé enseigne au nom de son père : on conduit 4 divers animaux domestiques par le frein ; ce sont : le cheval, le mulet, le chameau et l'âne ; et il y a un indice de cette classification, dit R. Ḥiskia, dans ce verset (Zakharie, XIV, 15) : *Ainsi sera la peste des chevaux, mulets, chameaux et ânes.* Rab dit que cet avis sert de règle — [4].

R. Samuel dit au nom de R. Zeira : comme on vient de spécifier que pour ces 4 sortes d'animaux seuls le port du frein est permis, sans l'étendre à toute espèce d'animaux ; de même, tout ce qui en dehors de cela est permis s'applique à la généralité. « Le cheval peut sortir avec la clochette, » est-il dit, etc. Comment peut-il être question de bain à cet égard, puisque l'on a enseigné [5] que les ornements humains sont seuls susceptibles d'impureté, non ceux de l'animal, comme p. ex. la clochette ? On peut répondre qu'il s'agit d'un ornement primitivement à l'usage de l'homme qui est devenu impur ; et, tout en le remettant à l'animal, il faut le purifier à cause du contact. Mais est-ce que l'animal, en le traînant ainsi, ne provoque pas de cavité interdite ? Notre Misnâ est sans doute conforme à R. Simon, puisqu'il est dit [6] : On ne doit pas le samedi traîner à terre un fauteuil, ni un lit, ni une chaise, ni un siège, pour ne pas produire de trou en ce jour ; R. Simon le permet, parce que ce trou n'est pas fait avec l'intention du mal (et il en est de même ici pour l'animal). De même encore, dit R. Ḥinena, on a enseigné : on peut le samedi traîner une porte, sans s'inquiéter des suites, ou une tenture, ou un treillage (κιγκλίς), ou l'ouvir et fermer le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête. On a également enseigné que lorsqu'une tenture est attachée, suspendue à la colonne, on peut l'ouvrir ou la fermer le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête. Quant au bain, pourquoi dit-on plus loin (VI, 1) que la femme ne peut pas se baigner sans relâcher les nœuds des cheveux, tandis qu'ici on ne prescrit rien de semblable ? C'est que, dit R. Mena, ici il s'agit de liens déjà lâches, et plus loin, de nœuds serrés, ou comprimés.

1. L'animal devant aussi se reposer ce jour-là, les charges seules lui sont interdites. 2. V. *Kilaïm*, VIII, 4 (t. II, p. 304). 3. On y attache un anneau, où l'on passe une corde pour mener la bête. 4. Suit un passage, traduit tr. *Kilaïm*, VIII, 4 (t. II, p. 305). 5. Tr. *Kélim*, XII, 1. 6. Ci-dessus, III, 3.

2. L'âne peut sortir avec sa couverte, si, d'avance, elle était attachée sur lui (pour le réchauffer). Les boucs sortent enveloppés [1] ; les brebis sortent ayant la queue attachée au pied, ou en bas, ou la laine abritée par une étoffe, et les chèvres sortent les mamelles ficelées (pour tarir le lait ou le garder). R. Yossé interdit toutes ces sorties, sauf celle des brebis à laine garantie. R. Juda permet que les chèvres, en sortant, aient les pis ficelés si c'est pour tarir le lait, non pour le conserver.

Samuel dit qu'on peut laisser sortir l'âne muni de sa couverte si elle a été attachée dès la veille (non le samedi). Ḥanin de Goftich dit en présence de Samuel que R. Ḥiya b. Aché avait, de plus, pris l'habitude d'attacher aussi au cou de la bête son sac à fourrage, et il a été enseigné que les mâles peuvent sortir ainsi munis. Mais, objecta R. Aḥa b. Papa en présence de R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné [2] : lorsqu'une corde se trouve déjà attachée à la vache, on peut la fixer à la crèche ; ou si elle est fixée à la crèche, on peut la rattacher à la vache. On s'explique bien ces deux cas, bien que l'on se trouve ainsi vouloir occuper le côté de la bête le samedi. Comment donc se fait-il que Samuel interdise une opération analogue ? Là, c'est permis, dit Rab, parce qu'il s'agit d'un lien sans fixité (que l'on détachera). Mais, répliqua R. Yossé, n'est-ce pas toujours opérer un travail sur une partie quelconque de l'animal, que le lien soit durable ou non ? On peut répondre à cela, dit R. Sameï, que cet avis serait conforme à celui de R. Simon b. Eléazar [3], qui permet un tel acte le samedi, aussi bien au côté d'un arbre qu'au côté d'un animal domestique. R. Mena dit que l'on peut même justifier le dit enseignement d'après les autres sages, en supposant qu'il s'agit de rattacher une corde à celle qui retient déjà l'animal (on n'opère pas en ce cas sur le côté même de la bête).

« Les mâles, est-il dit, sortent enveloppés » ; c'est-à-dire l'on prend de la peau tannée qu'on leur attache devant le cœur, afin de les abriter contre les morsures des fauves, qui cherchent à leur déchirer le cœur. — « Les chèvres sortent etc. » Il y a 2 versions à l'égard de ce dernier terme : la première désigne le sens de « closes », selon ce verset (Prov. VII, 10) : *parée comme une courtisane et le cœur fermé* (*insensible*) [4] ; la 2e version [5] est conforme à l'expression : on n'aiguisera pas le couteau. L'expression suivante de la Misna comprend la mise à l'abri de la laine pour en composer une étoffe soyeuse. Enfin, le terme *Kaboul* appliqué aux brebis désigne celles qui ont les organes génitaux fermés, pour éviter les saillies du mâle. En effet, dit R. Abou b. Hiya, le verset (I Rois, IX, 13): *Il l'appela pays de Caboul*, désigne une terre qui ne porte pas de fruits (stérile). — « R. Juda permet que les chèvres aient

1. Pour eux, comme ci-après pour les chèvres, il s'agit d'éviter les saillies en ce jour. 2. Tossefta à ce tr., ch. XIII. 3. Ci-après, XIII, 7, fin. 4. Le terme en question, dit le comment., offre en acrostiche ledit verset. 5. Elle suppose au contraire la femelle disposée à recevoir le mâle, l'y excitant même.

les pis ficelés. Au nom de R. Juda b. Bethera, il est dit : l'avis de la Misnâ, qu'on peut les ficeler pour tarir seulement le lait, sert bien de règle ; mais, comme on ne saurait pas distinguer entre l'action de tarir et celle de conserver (et que, par erreur, on pourrait le permettre), l'une et l'autre ont été interdites. Aussi, cet avis est adopté [1].

3. Avec quoi cette sortie est-elle interdite? Elle l'est pour le chameau dont la queue est entourée d'un chiffon (comme marque distinctive), ou s'il a les pieds liés, ou s'il a une jambe repliée, et il en est de même pour les autres animaux. On ne devra pas attacher ensemble des chameaux pour les mener ainsi ; mais on pourra tenir en une main toutes les cordes réunies, en les menant, à condition de ne pas entortiller ces cordes (mélange interdit).

Cette étoffe en question pour le chameau le couvre, comme le voile d'une femme [2] abrite ses yeux. — Par « pieds liés » on entend : l'un de devant joint à l'arrière ; par le terme suivant, on entend la jonction des 2 pattes d'arrière. « On ne doit pas les attacher ensemble », est-il dit, etc. C'est défendu, dit R. Aba, pour éviter le soupçon de laisser supposer que l'on est sorti pour se livrer au commerce le samedi. Assaï dit que l'on a en vue la question des mélanges hétérogènes de cordes, en substances diverses. R. Juda dit au nom de Samuel : Si la corde dépasse d'un palme la main, c'est interdit à titre de charge ; mais si elle dépasse d'autant le cou de la bête, c'est permis, parce qu'à l'égard de celle-ci, le plus ou moins de charge ne fait rien. Si la corde est enroulée autour du cou de l'animal comme un ornement, c'est interdit (étant hors d'habitude); mais si elle est attachée comme une bride, c'est permis. R. Houna et R. Juda rapportent tous deux différemment l'opinion de Samuel : l'un dit (comme ci-dessus) que si la corde dépasse d'un palme la main, c'est interdit ; si elle dépasse d'autant le cou de la bête, c'est permis ; tandis que son interlocuteur renverse ces propositions. Le préopinant est d'avis que lorsque la corde dépasse la main, c'est une charge qu'il est interdit de porter le samedi, mais c'est permis à l'égard de la bête, pour laquelle il n'y a pas cette défense d'une légère surcharge. L'autre interlocuteur au contraire est d'avis que, si la corde dépasse la main d'un palme, c'est permis, parce que c'est un cas possible, que l'on détende la corde pour laisser plus de latitude à l'animal ; mais c'est interdit lorsqu'elle dépasse le cou de la bête, parce que l'homme est responsable du repos de sa bête, comme il est dit (Exode, XXIII, 12) : *afin que ton bœuf et ton âne se reposent comme toi.* On a enseigné : lorsqu'il y a un palme d'espace entre la main tenant la bride et le point d'attache au cou de l'animal, c'est interdit. Selon R. Zeira, c'est aussi bien interdit si elle dépasse la main d'un palme,

1. En raison des interversions évidentes et peu intelligibles du texte jerusalmi, il a fallu suivre celui de Babylone, *Schabbath*, 54ᵃ. — C'est contraire à l'avis de R. Yossé de la Misna, qui le défend par principe. 2. Selon J. Lévy : comme le chapeau (capa) qui descend jusqu'aux sourcils.

que si elle dépasse d'autant le cou, ou s'il y a un égal intervalle entre la main et le cou. Mais en quel cas la Misna permet-elle « de tenir les cordes en une main pour mener les bêtes » ? En effet, dit R. Yoḥanan b. Marich, pour bien faire, il faut mener la bête comme lorsqu'on étrille un cheval (en le serrant de très près).

4. On ne devra pas faire sortir l'âne avec une couverte non attachée d'avance sur lui, ni avec une clochette[1] même bouchée, ni le cou garni de bois en forme d'échelle (pour préserver sa blessure, s'il en a), ni avec une courroie aux pieds (pour empêcher le frottement), ni les coqs munis de fils distinctifs, ou avec des liens entre les pattes, ni les boucs avec des brouettes[2], pour soutenir la queue (touffue), ni les chèvres munies d'un préservatif[3], ni le veau avec le joug d'essai ou muselière (κήμος), ni la vache avec les pis munis de peau d'hérisson[4], ni avec une courroie entre les cornes. La vache de R. Eliézer b. Azaria sortait pourtant les cornes ainsi garnies, contre l'assentiment des autres sages.

On a enseigné : l'âne que l'on ne doit pas faire sortir ainsi couvert peut, en cet état, aller et venir dans la cour intérieure. R. Samuel dit au nom de R. Zeira qu'il en est de même au sujet du bât, comme il est dit que l'âne peut sortir en le portant, afin d'avoir chaud de cette façon ; mais on ne devra pas le charger avec la ventrière (poitrail), ni rattacher la courroie passée sous la queue en consolidation du bât. Mais, objecta R. Jérémie devant R. Zeira, puisque l'avis précité, au sujet de la marche de l'âne couvert dans la cour intérieure, fait partie des règles sabbatiques dont on a dit que ce sont des montagnes suspendues à un cheveu[5], comment peut-on en tirer une déduction relative au bât ? En ce cas, l'on pourrait se demander pourquoi l'âne ne peut pas sortir le cou garni de bois en forme d'échelle, tandis qu'une *braïtha* permet d'employer des bandelettes sur un os brisé pour le maintenir jusqu'à sa reconstitution ? Il y a une différence, fut-il répondu, entre ces 2 modes de pansage : le bois en forme d'échelle a sa valeur propre (et s'il tombait, on le ramasserait et le porterait), tandis que l'autre est insignifiant et n'entraîne pas cette crainte. De même, dit R. Hiya, on pourrait objecter qu'il ne doit pas y avoir de différence entre ces bandelettes de consolidation et l'amulette d'un savant, dont il est dit qu'il est défendu à l'animal domestique de sortir en la portant ; de même aussi, dit R. Abdima, il ne doit pas y avoir de différence entre lesdites bandelettes et la mise d'une compresse sur une plaie, autorisée par tous sans discussion. En effet, selon les uns, l'âne peut sortir muni de ces bandelettes ; selon d'autres, non. R. Hiya b. Ada dit que celui qui a permis le

1. Le *Qorban 'Eda* rappelle le vieux mot *esclete*. 2. Munk, Palestine, p. 30 et pl. III. 3. Littéral. d'un moyen servant à les protéger. 4. Pour les protéger contre les morsures des vipères. Cf. *Kilaim*, VIII, 5 (II, p. 306). 5. Sans base. On dit de même en français : un raisonnement tiré *par les cheveux*, remarque M. Schuhl, *Sentences*, p. 194.

port d'un de ces remèdes permet aussi l'autre ; celui qui défend l'un, défend aussi l'autre.

« Ni les boucs avec des brouettes », est-il dit, parce qu'on pourrait rayer le sol par la roue. « Ni les chèvres munies d'un préservatif. » L'objet employé, dit R. Juda, est une bande de laine, collée à l'huile sur leur dos pour les réchauffer. Selon R. Yassa au nom de R. Hama b. Hanina, c'est une racine nommée *iohnina*[1]. Mais, objecta R. Zeira devant R. Yossé, ce dernier remède artificiel n'est-il pas de ceux dont il est dit que la bête ne doit pas les porter au dehors le samedi ? C'est vrai, ô babylonéen, lui répondit-il, tu as raison. — « Ni le veau, etc. ». Selon R. Houna, il s'agit d'un petit joug servant à l'exercer ; selon R. Hisda, c'est une planche ; selon Aba b. R. Houna, c'est une sorte de broche, le maintenant droit. Selon les uns, la Misnâ emploie le terme *guimon ;* selon les autres, c'est *guimal.* Les uns le comparent au mot *agmon* de ce verset (Isaïe, LVIII, 5) : *qu'il courbe la tête comme un jonc* (agmon) ; les autres rappellent ces mots (I Samuel, I, 24) : *elle l'emporta avec elle lorsqu'elle l'eut sevré* (*gamal*). La 1re version confirme l'avis de R. Hisda ; la 2e, celui d'Aba b. R. Houna. — « Ni la vache, est-il dit, ayant les pis munis d'une peau de hérisson » ; car, on les couvre ainsi pour empêcher les petits de téter. « La vache de R. Eliézer b. Azaria sortait avec une courroie entre les cornes[2], contrairement à la volonté des docteurs. » R. Aba et R. Samuel disent tous deux que, selon les sages, la courroie est interdite, même si elle sert pour mener la bête. R. Aba b. Samuel le permet si la corne est creuse (pouvant contenir la corde). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba qu'il est admis seulement plus haut (§ 1), pour la chamelle, de pouvoir sortir avec l'anneau au naseau (rien de plus). R. Zeira dit au nom de Samuel : lorsqu'un bœuf est porté à frapper, on le sort muni de sa muselière ; et nos sages de la captivité ont adopté cette habitude. R. Elia ou R. Juda dit au nom de Simon b. Hiya : on peut faire sortir le chien avec son collier[3] ; si c'est à l'usage du maître, chaque fois qu'il veut frapper la bête, c'est interdit ; mais si c'est dans un but de préservation, pour que la laisse ne l'écorche pas, c'est permis. Gueniba dit : s'il est venu pour nous raconter une opinion isolée, il est impossible qu'il ait dit de s'opposer à l'ordre des sages. Sur quoi R. Juda b. Pazi de Bar-Dalieh dit à R. Eliézer b. Azariah : ou sépare-toi de nous, ou retire la courroie d'entre les cornes de ta vache. Une telle conduite, dit R. Yossé b. R. Aboun, est une révolte ouverte contre l'avis des sages. Aussi R. Hanania raconte que cette vache étant, un samedi, sortie en cet état à l'insu de son maître, celui-ci fit pénitence et jeûna au point que ses dents noircirent. R. Idi de Hotria[4] dit que cette vache était à la femme de R. Eliézer (ce qui explique l'oubli) ; et l'on sait qu'il y a équivalence entre la femme et la génisse, en vertu de ce verset (Juges, XIV, 18) : *Si vous n'aviez*

1. Arbuste de Syrie, donnant de l'huile odoriférante, dit J. Lévy. 2. Jér., tr. *Beça*, II, 8 (f. 61d). 3. Le comment. a : colar (pour colier). 4. Neubauer, ib., p. 266.

pas labouré avec ma génisse (si vous n'aviez pas obsédé ma femme), *vous n'auriez pas deviné mon énigme*. On dit en Babylonie que c'était une voisine de R. Eliézer qui a agi ainsi. Mais peut-on être blâmable pour la faute commise par un voisin ? Oui, répondit R. Qirios de Yadma [1], pour que l'on sache bien que lorsqu'il y avait la moindre possibilité d'empêcher quelqu'un de mal agir, et qu'on ne l'a pas détourné, on en est presque responsable [2].

CHAPITRE VI

1. Que peut emporter la femme en sortant et que lui est-il interdit d'emporter? Elle ne devra porter ni des ficelles de coton ni de lin, ni des courroies aux cheveux, ni prendre un bain légal sans les relâcher (pour que l'eau pénètre), ni avec un bandeau frontal, ni avec des bandelettes ornées [3], si ce n'est pas cousu au bonnet [4], ni avec une bande d'étoffe supportant la plaque, sur la voie publique ; ni avec une couronne d'or en forme de tourelle, ni avec une petite chaîne de cou [5], *catena*, ni avec des anneaux de nez, ni avec des anneaux aux doigts, n'y eût-il même pas de cachet, ni avec une aiguille non percée. Mais si par mégarde elle l'a emporté, elle ne doit pas le sacrifice du péché involontaire.

R. Naḥman b. Jacob dit : on parle du bain pour observer que, puisqu'en semaine la femme menstruée devra relâcher ces liens avant de prendre le bain de la purification, sous peine de nullité, il pouvait arriver que, par oubli, un tel bain survenant un samedi, la femme se mette à porter l'un de ces objets sur la voie publique par un espace de 4 coudées. R. Mena dit : au commencement [6], nous supposions que l'interdit de la Misna a pour motif la crainte que la femme, ne pouvant enlever ces ficelles de la tête, se mette à défaire la couture (faute grave), et nous n'avions rien à répliquer. Mais ce qui confirme bien l'avis de R. Naḥman, c'est l'enseignement de R. Oschia disant [7] : on peut tresser les paniers d'osier pour recevoir les dattes à mûrir et défaire le lien du couvercle qui serait fermé ; il est seulement défendu de rattacher ce couvercle au panier. On a enseigné ailleurs [8] : pour le bain d'homme, on considère comme des séparations interdites les ficelles de laine, ou de lin, ou les rubans sur la tête des filles ; selon R. Juda, les ornements de laine ou de cheveux ne forment pas d'obstacle, parce que l'eau les traverse. Samuel dit qu'il n'est pas question de cheveux dans l'opinion émise par R. Juda, point également admis par les autres sages, tous admettant que ce n'est pas une séparation ; il n'y a de divergence que pour la bande de laine. R. Aba dit

1. Ib., 268. 2. Jér., Kethoubôth, XIII, 1 (f. 35c). 3. Autre genre de frontal, ou ornement sur la tête, semi-voile. 4. Ou : résille, filet, شبكة. Le comment. a : cofie ou coife. 5. Maïmoni lui compare le terme خنقة, colli ornamentum (de la racine خنق, strangulare, équivalant à קטל). 6. Avant de connaître cet avis de R. Nahman. 7. Tossefta à ce tr., ch. XIII, et ci-après, VII, 2. 8. Tr. Miqwaôth, IX, 1.

au nom de R. Juda, ou R. Zeira au nom des autres sages : lorsqu'il n'y a qu'un cheveu attaché [1], il constitue une séparation interdite ; s'il y en a 2, c'est douteux ; à 3, ce n'est plus une séparation (l'eau y passera). R. Zeira demanda : puisqu'un cheveu attaché constitue une unité interdite, est-ce qu'en cas d'un cheveu attaché à un autre, on le considèrera comme double et douteux, ou comme simple et interdit? De même, en parlant de 2 cheveux, les suppose-t-on isolés ou chacun double ? et de même pour trois? R. Juda répond : la femme menstruée qui se rend au bain légal a soin de nouer ses cheveux ensemble par un lien lâche, comme on tord la queue d'un cheval lorsqu'on lui fait passer un cours d'eau ; l'on peut être certain que ce procédé suffit et obvie à tout. Cahana demanda à Rab s'il est permis le samedi de sortir avec une chaîne composée d'anneau de fil? Non, répondit-il, puisque les sages ont aussi défendu de sortir en portant une ceinture (همیان). R. Houna avait appris à la femme du chef de la captivité qu'elle pouvait mettre du brocard d'or au-dessus de sa coiffure (capilatio). R. Yoḥanan apprit aux femmes de la maison d'Aboun, à Témina, qu'elles pouvaient porter des perles sur leur étoffe de soie nommée Paragazda (toilette brillante). R. Ila dit : tout ce qui est adhérent au vêtement en fait partie et ne constitue pas de charge. Aussi est-il dit [2] : on peut sortir avec des clochettes cousues au vêtement, non avec celles que l'on porterait au cou. Selon une version, ces 2 genres de clochettes sont susceptibles de devenir impures, à titre d'ornement ; selon une autre version, elles n'en sont pas susceptibles. La 1re version parle du cas où il y a un battant (faisant sonner) ; la 2e parle du cas où il n'y en a pas. Mais la clochette ne devrait-elle pas rester pure, même munie du battant? R. Abahou n'a-t-il pas dit, selon Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, qu'il y a 2 avis divers au sujet des clochettes suspendues au berceau d'enfant : selon l'un, on peut transporter ce berceau de côté et d'autre, en ayant soin de ne pas faire sonner la clochette ; l'autre interdit ce déplacement, du moment que l'on a fait retentir la sonnette avant le samedi, et c'est permis au cas contraire ; pourquoi donc le battant influe-t-il sur la valeur de l'objet, entraînant la propagation de l'impur ? C'est que, fut-il répondu, pour le berceau, la clochette ne doit certes pas résonner le samedi, mais elle a été faite dans ce but aux jours ordinaires de la semaine ; tandis qu'ici, pour la clochette des vêtements, il va sans dire que le battant a pour but de se faire entendre, aussi bien en semaine qu'au samedi (il constitue donc en ce cas, une valeur intrinsèque, et devient susceptible d'impureté).

« Ni avec un bandeau frontal », est-il dit. Selon R. Aboun b. Hiya, c'est une sorte de diadème (caputium) que l'on met au sommet du front ; « ni avec des bandelettes », ou morceaux d'étoffes coloriées. Le terme suivant désigne la bande de laine sous la plaque d'ornement [3]. On a enseigné que R. Simon b. Éliézer en permet l'usage. Cet avis, dit R. Aḥa au nom de Cahana, est

1. Dont on aura grand soin, à cause de son isolement. B. *Nidda*, 67a. 2. Tosefta à ce tr., ch. VI. 3. Ainsi l'explique le *Qorban 'Eda*. Selon J. Lévy : coiffure.

conforme à celui de Rabbi ; et ils autorisent tous deux ce qui est caché sous une étoffe. Pourquoi le port des ornements est-il interdit? C'est que, dit R. Aba, les femmes étant vaniteuses pourraient détacher ces ornements pour mieux les montrer à leurs compagnes, puis par oubli porter l'objet sur la voie publique par un espace de 4 coudées, R. Ḥalafta b. Saul dit qu'il est défendu de les envoyer au dehors [1]. Toutefois, ajoute R. Mena, il est seulement défendu de les envoyer, mais il est permis de les revêtir. On a enseigné [2] : on peut déplacer la corne du *schofar* pour y donner à boire à l'enfant, ou une planche, ou un hochet, ou un miroir, s'il s'agit d'en user pour recouvrir des objets (c'est analogue à l'action de se revêtir). Quoi, dit R. Aboun, notre Mischnâ ne dit-elle pas au contraire qu'il est défendu de les revêtir? Ainsi, l'on a enseigné [3] : tout ce dont il est permis de jouir aux jours de fête, peut aussi être envoyé ce jour là ; et comment R. Aboun peut-il signaler l'interdit, puisqu'il résulte au contraire de l'enseignement précité qu'on peut transporter parfois des objets interdits en principe ? C'est qu'en ce dernier cas, fut-il répondu, il s'agit d'objets ayant une forme ébauchée d'ustensiles utiles (pour cette cause seule, c'est permis). On sait maintenant le motif de l'interdit pour les ornements d'or (de grande valeur) ; quelle est la règle pour ceux d'argent? Les uns disent au nom de R. Jérémie que c'est défendu ; d'autres au nom du même le permettent. Je sais, dit R. Ḥiskia, le commencement et la fin de cette relation (le cas interdit et le cas permis) : comme des petites filles, ayant des ornements d'argent, étaient élevées chez R. Jérémie, il alla consulter à ce sujet R. Zeira, qui lui dit de ne pas défendre ce transport (les laisser faire sans préméditation), mais ne pas le permettre en principe. — On ne doit pas le samedi se regarder au miroir, fut-il encastré dans le mur ; c'est permis selon Rabbi et interdit selon les autres sages. R. Aḥa dit au nom de R. Aba : celui qui l'interdit a pour motif qu'en se regardant, la femme pourrait voir sur sa tête un cheveu blanc, et par oubli elle l'arracherait ce jour, ce qui est une faute grave, punissable d'un sacrifice de péché. Quant à l'homme, il doit s'en abstenir même en semaine, comme peu digne. On a permis 3 choses dans l'école de Rabbi [4] : de se regarder au miroir, de se raser en se plaçant devant le miroir, et d'apprendre même aux fils à parler grec, en raison de leur service officiel à la cour, qui exige une tenue très convenable R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [5] : il est permis à l'homme d'enseigner le grec à sa fille, parce que pour elle le langage pur est un ornement. Simon b. Aba, ne partageant pas cet avis, dit : c'est parce que R. Abahou veut faire enseigner le grec à sa fille qu'il fait remonter cette autorisation à R. Yoḥanan. Je jure bien, répliqua R. Abahou, l'avoir entendu dire par R. Yoḥanan. — On a enseigné que l'on ne doit pas sortir (le samedi) en portant le diadème, στέμμα. Trois avis ont été émis au sujet de ce diadème : on ne lui applique pas l'interdit du Kilaïm (ce

1. Jér., tr. *Beça*, I, 12 (f. 61a). 2. Tossefta à ce tr., ch. XIV. 3. Tr. *Beça*, I, 10. 4. B. *Sôta*, 49b ; Jér., *Abôda zara*, II, 2 (f. 41a) ; cf. Grætz, t. IV, 2e édit., no 24, p. 487. 5. Tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8) ; et *Sôta*, IX, 16, fin (f. 24c).

n'est pas un mélange tissé[1], interdit) ; il n'est pas susceptible d'impureté de la lèpre des étoffes (n'étant pas composé comme un vêtement) ; enfin, le samedi, on ne peut pas le porter en sortant (n'étant pas assez adhérent à la tête pour éviter toute crainte de déplacement). R. Simon b. Éliézer y ajoute qu'il ne peut pas servir de couronne aux mariées.

« Ni l'ornement à tourelle d'or », est-il dit. Selon R. Juda, on gravait parfois la vue de la ville de Jérusalem sur une plaque d'or. Les rabbins de Césarée l'expliquent en disant que c'est un ornement de femme, προστετηκώς. Il arriva à R. Akiba de donner un tel bijou d'or à sa femme. Comme la femme de R. Gamaliel le vit, elle en devint jalouse et alla solliciter un pareil don de son mari, qui lui répondit : As-tu jamais fait pour moi ce qu'elle a fait pour son mari ! elle est allée jusqu'à vendre son bonnet de la tête, pour avoir de quoi se subvenir sans distraire son mari de ses études (qui l'ont mené à la richesse). On a enseigné ailleurs 2 relations au nom de R. Éliézer[2] : la femme peut sortir le samedi en portant ledit ornement d'or ; R. Meir le défend et déclare coupable celle qui aurait commis ce péché. On comprend qu'il y ait discussion entre R. Meir et les autres sages, en cas de fait accompli, que R. Meir condamne et que les autres sages absolvent. On comprend aussi la discussion entre R. Éliézer et les autres pour le principe (déclaré d'avance), auquel cas R. Éliézer le permet et les autres sages le défendent. Mais comment expliquer la divergence d'avis entre R. Meir, qui déclare la culpabilité même en cas de fait accompli, et R. Éliézer qui permet cet acte même en principe ? R. Iniano b. Sisi dit au nom de R. Éliézer : chaque fois qu'il est défendu de porter un objet au dehors et que cette défense entraîne le sacrifice de péché pour le fait involontaire, il est interdit aussi de le porter dans la cour intérieure (de crainte de dépasser cette limite) ; mais lorsque ladite défense ne va pas jusqu'à entraîner la pénalité du sacrifice pour le cas du fait accompli, on peut l'apporter à la cour. En effet, dit R. Aba b. Cohen au nom de R. Schescheth, un enseignement dit que la femme peut aller avec sa coiffure et de faux cheveux dans la cour[3]. R. Élaya dit au nom de R. Simon b. Hiya : même lorsque ladite défense ne va pas jusqu'à entraîner l'obligation du sacrifice de péché en cas de fait accompli, sera-t-il interdit de porter dans la cour (sans quoi, l'un entraîne l'autre), tandis que ce serait permis à l'homme, parce qu'il n'est pas vaniteux et ne suscite pas la crainte d'un port illégal au dehors ? Ou bien lui est-ce interdit aussi ? On peut savoir la réponse de ce que R. Gamaliel b. Rabbi alla se promener dans sa cour un samedi, ayant une clef d'or au doigt, et les compagnons le blâmèrent de ce qu'il portait ainsi un ornement. Ce fait prouve que lorsqu'un objet d'utilité (p. ex. la clef), porté en bijou, est interdit, eût-il même ce double but, l'interdit subsiste aussi bien à l'égard de l'homme que de la femme. Il en résulte enfin que, si même ladite défense ne

1. Le comment. remarque qu'il s'agit de *feltre* (mot roman, pour : feutre).
2. Tr. Edouyoth, II, 7. 3. Même en les ayant portés au dehors, il n'y a pas de péché.

va pas jusqu'à entraîner la pénalité du sacrifice de péché en cas de fait accompli, il est interdit (par extension) de l'emporter en allant dans une cour [1].

2. L'homme ne doit pas sortir avec des sandales chargées de clous [2], ni même sortir avec l'une d'elles au cas où il a une plaie à un pied, ni avec les phylactères sur lui [3], ni avec une amulette si elle n'émane pas d'un homme compétent, ni avec une cuirasse, ni avec un casque, ni avec des jambières. Mais si, par mégarde, il est sorti ainsi, il ne doit pas le sacrifice du péché involontaire.

Pourquoi cet interdit du soulier ferré ? Selon les uns, en voyant arriver un jour dans la pénombre de la salle d'études ces bouts ferrés, on les prit de loin pour des épées ; et de peur, on tomba les uns sur les autres. Selon une autre explication, en entendant résonner ce bruit insolite, le même malheur survint. Selon d'autres encore, les gens furent tellement serrés entr'eux (dans la grotte où ils fuyaient leurs persécuteurs), qu'ils se tuèrent entr'eux avec ces lames ferrées. Entre ces diverses explications, il y a une conséquence pratique au cas où l'on porte de ces chaussures sans pointes ferrées [4] : selon la 1re raison seule, où il s'agit seulement des pointes, il serait permis de porter cette dernière sorte ; mais, selon les 2 autres raisons, l'interdit reste le même. Mais cet interdit n'est-il pas exclusivement applicable à l'époque des persécutions ? Ne devait-il pas être levé une fois la persécution passée ? Il reste maintenu, parce que nul tribunal ne l'a encore aboli. S'il en est ainsi, ce devrait être interdit tous les jours de la semaine, et non pas le samedi seulement ? C'est vrai ; mais il n'est pas d'usage d'avoir 2 paires de souliers différents, l'une pour la semaine, l'autre pour le sabbat. On a enseigné : si l'on a tendu une étoffe sur la ferrure, on pourra porter ces souliers. R. Judan b. R. Ismael opérait ainsi, parce qu'en raison de la délicatesse de son pied (à la suite d'une plaie), il ne pouvait pas porter d'autres souliers. Combien de clous [5] peut-il y avoir (comme ornement), sans interdit de les porter ? Selon R. Yoḥanan, il pourra y en avoir jusqu'à 5, d'après les 5 livres de la loi ; selon R. Hanina, on en admet jusqu'à 7, d'après ces mots (Deutér. XXXIII, 25) ; *et ta force sera comme tes jours* [6]. Les rabbins ont adopté pour règle l'avis de R. Hanina. Selon R. Aḥa b. Hanina, on va jusqu'à neuf [7]. Rabbi en mettait 13 d'un côté et 11 de l'autre, selon le nombre des sections servant au Temple, puisqu'il est dit (Ecclés. XII, 11) : *comme des clous enfoncés*, comparant entr'eux les termes, tout à fait homonymes en hébreu, de sections,

1. Tanhuma, section *wayischlah*. 2. En souvenir de ce que des gens, ainsi chaussés, se tuèrent mutuellement pour échapper un jour aux persécutions. 3. Défense étendue à ceux qui les portaient le Sabbat. 4. Fleischer, *Nachtragl.* au WB. de J. Lévi, I, 557a, lit روستا, sandale rustique, explication repoussée par Brüll, *Jahrbuch*, IV, 47. 5. Midrasch rabba sur l'Ecclésiaste, XII, 11 ; Jér., tr. Synhédrin, X, I (f. 28a). 6. Le 1er hémistiche du verset « ta chaussure sera de fer et d'airain » est comparé au 2e, et l'on en déduit que la chaussure sera la même le samedi que celle des jours de la semaine. 7. Correspondant à 9 mois de gestation.

de veilles et de clous. R. Yossé b. Ḥanina dit que le crochet à fourche (calvus) ne compte pas comme clou. R. Zeira demanda à R. Aba b. Zabda s'il est permis de mettre des clous sur une sandale, à la condition de n'en pas mettre sur la seconde ? En ce cas, c'est permis. Peut-on en mettre sur les souliers ? Oui, la défense ne s'applique qu'aux sandales. On ne doit gratter ni les souliers ni les sandales pour les nettoyer, mais on peut les frotter d'huile, ou les laver à l'eau. Selon R. Qrispia au nom de R. Yoḥanan, les 1ers disciples de R. Hiya le grand, ceux de sa jeunesse, disaient qu'il est permis de les gratter; les derniers l'ont interdit ; et l'on demanda à Rab lequel de ces 2 avis il avait entendu. Il l'a entendu défendre, répondit-il. Est-ce possible, dit R. Zeira, Rab n'était-il pas des premiers disciples de R. Ḥiya, qui le permettent ? Selon les rabbins de Césarée, au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il y a un terme moyen, c'est l'avis déclarant que c'est permis, à condition d'employer le couteau à l'envers, afin de ne pas enlever de cuir. R. Hiya b. Asche dit : nous avions l'habitude, en étant assis devant Rabbi, de tremper et de laver nos chaussures, non de les gratter. On ne doit pas frotter d'huile les souliers, ni les sandales ; l'on ne doit pas non plus s'enduire le pied, pendant qu'il est revêtu du soulier ou de la sandale [1] ; mais on peut, après avoir enduit le pied, mettre la chaussure. De même, après s'être enduit tout le corps d'huile, on peut se rouler sur une peau fraîche, καταβολή, sans se soucier du profit que celle-ci en tire. Toutefois, on ne devra pas poser cette peau neuve sur une table de marbre avant de se rouler, le travail de tannerie étant alors trop manifeste; R. Simon b. Gamaliel le permet aussi. Les femmes ne doivent pas mettre des chaussures neuves le samedi, en raison de leur souci si cela leur va bien, à moins de les avoir déjà portées et mises au dehors pendant le jour. Combien faut-il les avoir déjà portées pour qu'elles ne soient plus neuves ? Selon les petits enfants de Bar-Kappara, la distance était de la salle d'étude de leur grand-père à celle de R. Oschia. A Sippori, on disait, de la salle d'assemblée des Babyloniens à la maison de R. Hama b. Hanina; à Tibériade, c'était depuis la grande salle générale d'études jusqu'au magasin de R. Oschia. Si les œillets de la sandale sont rompus [2], ou ses brides, ou les lacets, ou si la majeure partie d'une semelle [3] a été détachée, elle n'est plus susceptible d'impureté, ne pouvant plus guère servir ; si une seule de ces parties est détachée, la chaussure sert encore, et l'impureté est admissible. R. Juda dit : si c'est le côté intérieur, il y a possibilité d'impureté ; pour l'extérieur (dont le défaut annulle la valeur de la chaussure), il reste pur. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Tablia Ḥinon b. Aba, dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda sert aussi de règle, en s'étendant à la question du repos sabbatique. Il arriva à R. Samuel b. R. Isaac que la bride extérieure de sa sandale se rompit, et il fit consulter à ce sujet R. Jacob b. Aḥa auprès de R. Hiya b. Aba, qui répondit : de même qu'il y a division au sujet de l'impureté, il y a discussion pour le sabbat,

1. Le profit pour la chaussure est évident en ce cas. 2. Jér., tr. Yebamôth, XII, 5 (f. 12d). 3. Le comment. a : sole.

et il prescrivit de suivre l'avis des rabbins. R. Samuel b. R. Isaac s'étonna de ce qu'ayant entendu proclamer l'avis de R. Juda comme prédominant, il ait enseigné de suivre l'avis des autres docteurs. Le même fait survint à R. Aḥa b. Isaac, qui demanda à R. Zeira, lequel s'adressa à R. Amé et en eut cette réponse : au cas où la chaussure est déclarée devoir rester pure (n'ayant plus d'utilité), il est défendu de sortir avec elle (c'est une simple charge, non un vêtement) ; au cas contraire, on peut la porter au dehors. Cette réponse ambiguë ne satisfit guère. On a enseigné qu'il est pourtant permis de les porter pour se promener, jusqu'à la porte d'entrée de la cour. Tandis que R. Aḥa et R. Zeira se promenaient dans les ruelles (strata) de leur cour, la sandale de R. Aḥa vint à se rompre ; et lorsqu'ils furent arrivés à la grande porte, R. Zeira l'avertit que l'on se trouvait à la porte de la cour. R. Aḥa la rattacha alors par une feuille de palmier. R. Abahou la rattachait avec une feuille d'une plante blanchâtre (mauve, Μαλάχη), parce qu'il supposait que cette herbe est toujours prête comme fourrage. R. Yossa rejetait cette sandale détériorée dans le magasin aux bijoux et pierres précieuses, en disant que, malgré la déchirure, il l'estime encore à un prix élevé [1]. R. Eleazar la rejetait simplement, ne se jugeant plus autorisé à la porter. R. Jérémie demanda s'il est permis de les échanger simultanément, afin que la déchirure externe passe au côté intérieur. R. Zeira le permit, en ajoutant qu'il serait bon pourtant de consulter quelque vieillard à ce sujet, afin d'être bien fixé. Il sortit, rencontra R. Aba b. Mamal, lui adressa la même question et reçut la réponse que c'est permis. R. Yossé dit : une Misna prouve que cet échange des souliers d'un côté à l'autre constitue un revêtement régulier, puisqu'il est dit [2] : si l'on a mis à droite le soulier de gauche, l'acte du lévirat est cependant valable. Ce n'est vrai, toutefois, que si la pièce se trouve dans la longueur du pied ; mais, en largeur, il faut que la sandale couvre la majeure partie du pied.

« Ni avec une seule sandale », est-il dit. C'est, dit R. Aba, pour éviter le soupçon de supposer que quelqu'un ayant une sandale déchirée la porte derrière lui, la cachant sous ses effets. « Lorsqu'il n'a pas de plaie au pied », est-il dit ensuite. Mais s'il a une plaie [3], à quel pied met-on la sandale ? Selon Samuel, au pied qui est sain ; car si l'on couvrait celui qui a une plaie, on ne la verrait plus, et l'on ne saurait pas pourquoi l'autre pied est découvert. Selon R. Yoḥanan, on couvre celui qui a la plaie, la vue de la souffrance justifiant assez celui qui est découvert. Simon b. Aba, servant R. Yoḥanan, lui passait les sandales en se conformant aux règles du traité des usages, où il est dit : en se chaussant, on commence par la droite et l'on passe ensuite à la gauche ; en se déchaussant, c'est l'inverse. O babylonien, lui dit R. Yoḥanan, n'agis pas ainsi ; suis la coutume des anciens qui commençaient par chausser le pied gauche, afin que l'on ne laisse pas supposer le pied droit atteint d'un mal, en le cachant si vite. Ceci prouve, dit R. Simon b. Aba, que lorsqu'au

1. On peut alors l'emporter du dehors dans une propriété privée. 2. Ib. XII, 2.
3. Ci-dessus, I, 2.

samedi on a un pied blessé et qu'il s'agit de mettre une seule sandale, on chausse le pied blessé. En effet babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as dit vrai. — Le vendredi soir, vers la nuit, on peut encore sortir ayant les phylactères en tête, mais non avec la sandale chargée de clous. A quoi tient cette différence ? C'est que l'on a l'habitude de retirer les phylactères à la nuit (on n'oubliera pas) ; mais ce n'est pas l'usage pour les sandales. — On appelle un homme compétent en amulettes celui qui a réussi à guérir ainsi 2 ou 3 fois R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on ajoute foi au médecin lorsqu'il déclare que son amulette a réussi et qu'avec elle il a guéri 2 ou 3 fois. R. Samuel au nom de R. Zeira dit : celui qu'elle a guéri est seul digne de foi pour le porter, non d'autres ; si elle a servi à 2 personnes, ces deux peuvent la porter ; si enfin elle en a guéri 3, chacune sera digne de foi pour la porter. On peut sortir en portant l'amulette d'un homme compétent, soit qu'elle consiste en un écrit, soit en plantes, à condition de ne la porter ni au bracelet, ni à l'anneau. On demanda devant R. Yoḥanan s'il est permis de la porter enfermée dans un petit tube (σωλήν) ? Oui, répondit-il, puisqu'on défend seulement d'y adapter le bracelet, ou l'anneau. On demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de sortir en ayant un ruban (τὸ μανίακον) au cou ? Non, fut-il répondu, parce que l'on ne porte pas d'objets de luxe depuis la captivité. Mais si c'est à titre général d'interdit, pourquoi n'était-ce pas défendu à Daniel, dont il est dit (Dan. V, 7) : *Il avait un collier d'or au cou* ? Et ce ne devrait pas être interdit à titre de charge défendue le samedi, puisqu'il a été dit plus haut (§ 1) que tout ce qui est attaché au vêtement en fait partie intégrante non interdite ? (Question non résolue).

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yossé : sur une plaie qui se cicatrise, on peut mettre un emplâtre, celui-ci ayant seulement pour but que le mal n'empire pas. R. Aboun au nom des rabbins de Babylone exprime le même avis. Cependant, dit R. Tanḥouma, on en excepte les feuilles de vigne, qui servent à guérir. R. Houna dit : la racine nommée *Foa* est une plante médicale, au suc avantageux, s'il y a 5, 7, ou 9 boutons à la tige, à condition qu'il n'en sorte pas de sève. On ne doit pas le samedi conjurer un mal par la lecture d'un verset, ni faire la récitation qu'il est d'usage de lire en cas de cueillette de la mandragore [1] ; de même, on ne doit pas faire venir quelqu'un pour réciter la lecture d'usage contre les cauchemars des enfants, ni mettre auprès de lui, soit un rouleau de la loi, soit des phylactères, pour qu'il dorme. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'à Jérusalem même on récitait la prière contre les accidents ? La défense, dit R. Judan, s'applique au cas où l'accident est déjà survenu (et dont le souvenir inquiète le sommeil) ; mais avant qu'il arrive, il est permis de réciter cette invocation, où l'on demande la protection divine [2]. En quoi consiste cette prière ? Dans le Ps. III : *Eternel, que mes ennemis sont nombreux, etc.*, contre lesquels on sollicite la protection divine, et le Ps. XCI : *Celui qui est placé sous*

1. Pour conjurer le danger que l'on supposait exister en ce cas. Voir Lagarde, Gesam. Abhandlungen, p. 67. 2. Ci-après, tr. *Eroubin*, X, 10 ; B. tr. *Schebouoth*, 15b.

la protection du très haut, etc., jusqu'au verset 9 : *Car toi, Eternel, tu es mon refuge, tu as placé ta demeure dans les hauteurs.*

3. Une femme ne doit pas sortir avec une aiguille perforée, ni avec un anneau muni d'un cachet, ni avec une chaîne de cou (collare), ni avec un bonnet tordu, κοχλίας [1], ni avec un flacon d'odeur [2]. En cas de sortie, elle est passible d'un sacrifice de péché. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, le sacrifice n'est pas dû, si elle est sortie avec le bonnet tordu, ou le flacon d'odeur, *foliatum*.

4. L'homme ne doit sortir ni avec une épée, ni avec un arc, ni avec un bouclier triangulaire, ni avec un écu rond [3], ni avec une lance. En cas d'infraction, le sacrifice de péché est dû. C'est que, dit R. Eliézer, ce ne sont que des ornements. Selon les autres sages, au contraire, ce sont des objets qui sont à sa honte, comme il est dit (Isaïe, II, 4) : *Ils forgeront leurs épées en hoyaux, leurs hallebardes en serpes; une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre, et ils ne s'adonneront plus à la guerre.* La jarretière (periscelis) est pure (non susceptible d'impureté), et l'on peut en porter le samedi; mais les chaînettes de jonction peuvent être impures et ne doivent pas être portées le jour.

4. R. Aḥa dit au nom de R. Naḥman : est-ce que notre misnâ, en interdisant l'anneau muni d'un cachet, n'est pas exclusivement conforme à l'avis de R. Néhémie, puisqu'il dit ailleurs [5] : lorsque sur un anneau de métal il y a un cachet de corail (? santal), il est susceptible d'impureté ; si au contraire l'anneau est de corail et le cachet en métal, il restera pur; or, on a enseigné que R. Néhémie intervertissait ces conditions et disait : pour la bague, on se règle d'après le cachet; pour l'échelle, d'après les marches; pour la colonne des crochets de suspension (chalybs), d'après les clous ; pour les serrures, d'après l'ouverture. On peut admettre, dit R. Ila, que la Misnâ est conforme à l'avis de tous, et c'est défendu parce qu'il s'agit d'une femme emportant l'anneau pour sceller. R. Samuel dit au nom de R. Zeira : si cet anneau a un double but, de cachet et de bijou, il est défendu de le porter pour l'employer en cachet; si c'est à titre de bijou, on n'est pas coupable en l'ayant porté, malgré le cachet qui s'y trouve, celui-ci n'étant qu'un accessoire.

A propos des diverses armes interdites, on rapporte ceci. Le verset (Exode, XIII, 18) *Les enfants d'Israël montèrent de l'Egypte tout armés* indique qu'ils emportaient 5 sortes diverses d'armes [6]. Qu'appelle-t-on אלה? De ce que R. Jacob b. Sisi a enseigné [7] que l'on prélève l'oblation sur une grange entière

1. En forme de colimaçon. 2. Ci-après, VIII, 2. 3. Selon Bertinoro, c'est le mot italien Massa (masse d'armes) ; en arabe دسس, que les lexiques n'ont pas. 4. En tête de ce §, se trouve un passage déjà cité ci-dessus, I, 6. 5. Tr. *Kélim*, XIII, 6. 6. Jeu de mots entre 5 et *armes*, exprimés tous deux par חמש. 7. Tr. *Maasser*, I, 6 (t. III, p. 147).

à partir du moment où la barre de délimitation est enlevée, on en conclut qu'il s'agit d'une tige armée en pointe, δίκρανον. R. Eliézer, admettant le port de ces armes comme ornements, se fonde sur ce qu'il est dit (Ps. XLV, 4) : *Héros, ceins sur ta cuisse ton épée, ta majesté et ta parure* ; les autres rabbins prennent pour base le verset (Isaïe, II, 4) : *ils changeront leurs épées en hoyaux*, rapprochant ce dernier terme de celui de ὄνις[1], charrue ; et *leurs hallebardes en serpes*, c.-à-d. en instruments de tonte. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : on nomme : jarretière, celle qui est isolée, et le terme suivant de la Misnâ désigne l'objet de jonction relié entre les 2 côtés par une chaînette. Selon R. Juda, la *Birith* est une sorte de bracelet, car il explique ainsi les diverses appellations de ce verset (Nombres, XXXI, 50) : *Nous apportons l'offrande à l'Eternel, chacun ce qu'il a trouvé, des joyaux d'or, des jarretières, des bracelets, des anneaux, des pendants d'oreilles et des colliers, afin de faire propitiation pour nos personnes devant l'Éternel.* Le 1er terme désigne la jarretière ; le suivant, le bracelet, comme il est dit (Genèse, XXIV, 22) : *et les bracelets pour mettre à ses bras* ; le 3e est l'anneau ; le 4e, les pendants d'oreilles, comme il est dit (Ezéchiel, XVI, 12) : *et des pendants à tes oreilles* ; enfin le dernier terme désigne selon les uns, une forme (τύπος) de matrice ; selon d'autres, celle des seins. Il est dit (Isaïe, III, 18) : *en ce jour, Dieu enlèvera l'ornement des chaînettes*, ce dernier terme peut aussi désigner des sabots, selon ces mots (ib. 16) : *faisant du bruit avec leurs pieds.* L'expression *coiffes* du même verset désigne les *Sultanieh* (médailles mises au front) ; c'est aussi ce qu'indique la coiffure dite de Sabkha. Les croissants se portaient au cou, selon ces mots (Juges, VIII, 21) : *les ornements en forme de lune* (les bossettes) *qui étaient au cou de leurs chameaux.* Les pendants d'oreilles (ib. 26), cités là, contenaient des odoriférants. Le bijou nommé *chaînette* (Isaïe, III, 19) comprenait aussi des étoffes de soie ; et le terme suivant du même verset désigne le voile[2]. Il est question aussi de coiffures en tiare, dans le verset (Ezéchiel, XXIV, 23) : *vos coiffures sur vos têtes*, puis de jarretières, enfin de clochettes aux pieds[3]. On connaît aussi les *boîtes de parfums* (Isaïe, III, 20); la version chaldéenne d'Aquilas (Onkelos?) le rend par : stomachique, parce qu'on les plaçait, en effet, sur l'estomac, au-dessous du cœur. Les *boucles d'oreilles* (ibid.) portent ce nom, parce qu'on les place près de l'organe de l'ouïe[4] ; le prophète (ibid., 21) cite ensuite les bagues, les boucles du nez, que l'on applique au bas du nez ; puis (ib., 22) : les mantelets, les écharpes, les grands voiles, les poinçons servant à graver, comme il est dit (Nombres, XXXII, 4) : *Il les prit de leur main et les grava avec un burin.* Puis (ib., 23) : les miroirs, les crêpes, les voiles (mouchoirs), comme il est dit (Zacharie, III, 5) : *il dit de placer le voile pur sur sa tête* ; et il est dit (Isaïe, LXII, 3) : *il y avait une couronne de splendeur à la main de l'Eternel et*

1. Ainsi restitué par J. Lévy, WB. 2. Ou : mantille, χλανίδια, selon J. Lévy. 3. Le terme biblique correspondant (Is. III, 20) est traduit d'ordinaire : *ceinture, écharpe.* 4. לחש désigne l'audition.

un voile royal dans la paume de ton Dieu. Enfin le dernier terme, les *couvre-chefs* (Isaïe, III, 23), est conforme à celui du verset (Cant. V, 7) : *les gardiens des murs m'ont enlevé le voile.*

5. Une femme peut sortir avec des cordons de cheveux, soit des siens soit d'une autre personne, avec des bandeaux de front ou des bandelettes, s'ils sont cousus, avec des bandes d'étoffes et des postiches, dans la cour de la maison ; avec de la ouate à l'oreille ou aux sandales, ou avec du coton de propreté pendant ses menstrues ; avec un grain de poivre ou de sel sur la langue, ou avec tout ce qu'elle porte dans la bouche, à condition de ne pas l'y mettre spécialement en ce jour-là ; au cas où elle l'a laissé tomber, elle ne peut plus l'y remettre. Rabbi permet de porter de fausses dents, ou dorées ; les autres sages l'interdisent.

Anan b. R. Imi dit en présence de R. Juda Manessié, ou b. Manassé Jérémie, à propos du port des cordons de cheveux : on y met la restriction qu'une jeune femme ne portera pas de cheveux blancs d'une vieille, ni celle-ci ceux d'une jeune[1]. Mais n'est-il pas dit plus loin (§ 6) : *les filles peuvent sortir même avec des bouts de fil*, ce qui est un corps étranger évident ? Et de même R. Aba dit au nom de R. Juda, si même le fil est enroulé avec les cheveux sur le cou, il est permis de sortir ainsi, malgré ce mélange manifeste ? Il y a une différence notable, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, plus loin il s'agit des cheveux tellement courts qu'ils ne rejoignent pas le nez (auquel cas, on ne se préoccupe pas des conséquences), tandis qu'ici la défense s'applique à des cheveux d'égale grandeur, mais de diverses provenances. R. Abahou dit : toute accumulation de cheveux se nomme *péa*, sans que ce soit un angle que désigne d'ordinaire ce mot. R. Yanaï Zeira, ayant laissé tomber le bout de ouate de son oreille, voulut l'y remettre le samedi. Ses compagnons le blâmèrent de vouloir ainsi porter un ornement. R. Yanaï supposait que l'huile spéciale dont on imbibait le coton en ce cas était seule efficace à guérir le mal d'oreille, et lorsqu'elle est sèche, on pourrait remettre la ouate ; selon les autres docteurs, le coton est seul efficace, et c'est interdit. Mais R. Juda ne dit-il pas au nom de R. Zeira[2] que si l'on a mal à l'oreille, on peut se mettre de l'huile sur la tête et réciter à voix basse la formule d'usage à dire en ce cas, à condition d'opérer un changement, de ne mettre cette huile ni avec la main, ni avec un vase (on voit donc que l'huile sert de remède) ? En effet, la discussion ne porte que sur ce point : selon R. Yanaï, l'avis de R. Yossé sert de règle ; les autres compagnons ne l'admettent pas. Mais R. Aba b. Cahana ou R. Hiya b. Aba n'a-t-il pas dit[3] au nom de Rab que l'avis de R. Yossé sert de règle ? Pourquoi donc blâmer R. Yanaï ? Celui-ci est d'avis que l'homme ne saurait être considéré comme le sol, mais comme un ustensile que l'on peut

1. Ce défaut d'harmonie peut devenir la cause d'un travail interdit. 2. Tr. *Maasser schéni*, II, 1 (t. III, p. 211), et ci-après, XIV, 3. 3. Cf. ci-après, XVII, fin.

couvrir (et c'est ce qu'il a fait pour l'oreille) ; selon les autres compagnons, l'homme étant comme le sol qu'il est défendu de couvrir, R. Yossé l'interdit aussi. Mais R. Zeira ne raconte-t-il pas que R. Hiya b. Aba s'était fait un outil spécial pour retirer ou remettre le coton de l'oreille ; cela n'indique-t-il pas que c'était permis en ce jour et que l'homme n'est pas tenu à l'égal du sol ? En effet, c'est permis, et voici ce que R. Yanaï voulait dire : en raison de la rareté du fait, il n'y a pas à craindre qu'on le porte, pendant l'espace de 4 coudées sur la voie publique ; les autres compagnons le craignent.

R. Mena dit avoir entendu exprimer par R. Samuel au nom de R. Zeira le motif d'interdit de porter des fausses dents ; mais il l'avait oublié. Quel est ce motif ? Il est à supposer, dit R. Yossé, que s'il s'agit d'une dent d'or, qui est fort chère, on la ramassera dès qu'elle tombe, et on se trouverait entraîné à porter. Mais s'il s'agit d'une dent de bois, qu'y a-t-il à craindre pour justifier l'interdit ? C'est que, pour éviter la honte de dire à l'artisan de lui en fabriquer une nouvelle, la femme préfèrera la ramasser comme celle en or, et il y a les mêmes suites à craindre. Comme R. Yassa et R. Amé se trouvaient ensemble, l'un qui avait mal aux dents reçut de son compagnon l'avis qu'il pouvait y placer une fausse dent, et l'autre qui souffrait de l'oreille reçut l'avis analogue. L'on ignorait par lequel des deux avait été exprimé chaque avis ; mais de ce que R. Yassa demanda au médecin de R. Jacob b. Aḥa comment va le mal de dents de ce dernier, sans ajouter la formule « loin de vous ce mal », usitée en ce cas, il ne cessa de subir ce mal ; on peut conclure que c'est lui, R. Yassa, qui préconisa l'avis de pouvoir porter les dents. Selon R. Yanaï enfin, la restriction émise dans la misna, que la femme « ne mette rien dans la bouche spécialement en ce jour là », se rapporte seulement au grain de poivre ou de sel, permettant toutes les autres choses énoncées dans la Misna, même en principe ; les autres compagnons, au contraire, appliquent cette restriction à tous les énoncés, ne permettant pour tous que le fait accompli.

6. Les femmes peuvent sortir avec un *sela* (pièce de monnaie) attaché sur une plaie [1] de la plante des pieds, سلعة. Les jeunes filles peuvent avoir aux oreilles, du fil, ou des éclats de bois (pour que le trou ne se referme pas) ; celles qui demeurent parmi les Arabes peuvent porter le voile épais (usité là) ; celles des Mèdes peuvent (selon l'usage) avoir la tête enveloppée d'étoffe. Ces suppléments sont, du reste, permis à toutes ; seulement, les sages n'ont parlé que des exemples qui en réalité existent le plus souvent.

7. En portant ce surtout de tête, la femme peut attacher l'un des 2 glands de support, soit à un caillou, soit à une noix, soit à une monnaie [2], à condition toutefois que cette dernière ne soit pas enveloppée spécialement le samedi.

1. L'application des métaux comme remède n'est donc pas nouvelle. 2. Pour empêcher l'étoffe de tomber.

La maladie de pieds signalée dans la Misna est celle du podagre (podagra). R. Aḥa b. Aba b. Mamal dit que l'on peut y mettre une médaille quelconque (pas seulement le *sela*). Quant à ce qui est dit ensuite que les jeunes filles peuvent sortir avec du fil aux oreilles, à quoi R. Aba ajoute au nom de R. Juda que ce fil peut même s'enrouler sur le cou, il ne faut pas prendre ce texte à la lettre ; Aba b. Aba le signalait aussi à Samuel, et loin de dire comme la Misnâ, il faut dire au contraire qu'elles ne doivent pas sortir avec des éclats de bois. De même, il faut rectifier la Misna en ce qu'elle dit de la sortie des filles arabes ou Mèdes, et ajouter : les Arabes peuvent porter des voiles épais, et les Mèdes auront seulement la tête enveloppée (sans adopter la mode arabe). Quant à la défense en principe de s'envelopper le samedi, elle s'applique seulement, dit R. Simom b. Gamaliel, aux cailloux ou monnaies ; mais c'est permis, même en principe, pour la noix, qui est elle-même un objet transportable le samedi, à titre de comestible. Cet avis de R. Simon, dit R. Ada b. Ahaba, est conforme à celui de R. Meir : ils disent tous deux que l'on peut transporter en ce jour, pour son usage personnel, tout objet mobilier non interdit par sa nature (p. ex. le caillou).

8. Un homme bancal peut sortir avec sa jambe de bois. Tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé l'interdit. S'il y a une cavité pour recevoir le genou, la forme est susceptible d'impureté (comme un vase). Les béquilles peuvent devenir impures par la compression [1], et l'on peut en user le samedi pour sortir. On peut avec elles entrer au parvis du temple. Le siège, comme les béquilles d'un paralytique, est susceptible d'impureté par compression ; on ne peut pas en user en ce jour pour sortir, ni entrer au parvis du temple. Les figures d'âne (ἔνος κατ'ὦμον) sont légalement pures [2], et l'on ne pourra pas les porter le samedi.

Samuel dit : le bancal peut sortir ainsi soutenu, quoique ce bois lui serve de sandale, et il peut entrer ainsi au parvis du Temple. Quoi, s'écria R. Yanaï, peut-il aller là si c'est une sandale (qu'il faut retirer avant d'y entrer) ? R. Abayé répond : au lieu d'adresser cette objection à Samuel, on peut aussi bien critiquer la Misnâ, disant : « les béquilles peuvent devenir impures par la compression, et l'on peut en user le samedi pour sortir, ou entrer avec elles au parvis du Temple » ; c'est qu'en réalité ce soutien indispensable n'est pas un manque de respect pour le Temple, ni un obstacle pour y entrer. Toutefois, dit R. Mena, on peut objecter contre Samuel la fin de cette même Misnâ, où il est dit : « Le siége d'un paralytique est susceptible d'impureté par compression ; on ne peut pas l'emporter le samedi, ni entrer avec lui au parvis. Les figures d'âne sont légalement pures (non susceptibles d'impureté), et il n'est pas permis d'en porter au dehors le samedi. » Puisque ce mode de soutien est interdit, il devrait en

1. Tr. *Zabim*, II, 4. 2. Ce sont des masques de comédie, non des ustensiles. L'explication usuelle de ce mot par « sabot » ne nous semble pas justifiée.

être de même pour le bancal. — Le dernier terme de la Misnâ, dit R. Abahou, est l'abrégé du grec ὄνος κατ'ὤμον, c.-à-d. âne portatif.

9. Les enfants peuvent sortir avec les liens[1], et les fils de rois munis de clochettes d'or. C'est, du reste, permis à chacun; seulement, les sages n'ont parlé que des exemples qui, en réalité, sont les plus fréquents.

10. On peut sortir en portant un œuf de sauterelle[2], ou une dent de renard[3], ou un clou ayant servi à une pendaison[4], pour servir de remède. Tel est l'avis de R. Meir[5]. Selon les autres sages, c'est interdit même aux jours ordinaires de la semaine, à titre d'usage païen.

Les liens « que peuvent porter les fils » sont des cordons de garance[6]. Les clochettes des fils de rois, dit R. Zeira, se portaient au cou. Comment la Misnâ dit-elle qu'il en est de même pour tout homme? Ne va-t-il pas sans dire que c'est défendu aux grandes personnes? En effet, on généralise seulement les petits des pauvres, ainsi que ceux des riches. Selon R. Ila, il s'agit là de clochettes cousues au vêtement, et il est permis à chacun, grand ou petit, d'en porter. Mais n'y a-t-il pas un enseignement contestant cet avis de R. Zeira, en disant que l'homme peut sortir avec des clochettes cousues au vêtement, non avec celles que l'on porte au cou? C'est que là il est question des grandes personnes, tandis que R. Zeira parle des enfants. — L'œuf de sauterelle est un bon remède contre le mal d'oreille, et la dent de renard pour régler le sommeil; le clou de pendaison guérit les piqures d'épines. Selon d'autres, ces 2 derniers remèdes sont intervertis. R. Hanania dit au nom de R. Yoḥanan, ainsi que R. Samuel et R. Abahou au nom du même, qu'il faut suivre l'ordre de la Misnâ (les sages défendant cet emploi, même à titre de remède). Puis, ceux-ci dirent au contraire que nul remède n'est interdit à titre d'usage païen, selon R. Yossé. L'acte de monter des échelons est un usage païen; selon R. Juda, c'est un acte d'idolâtrie relatif à l'idole de Dagon, comme il est dit (I, Sam. V. 4) : *la tête de Dagon et les paumes de ses 2 mains*. Si l'on dit de consolider les tonneaux, c'est un usage païen interdit; selon R. Juda, c'est un acte d'idolâtrie (plus grave), comme il est dit (Amos, VIII, 14) : *Ils disent* (les impies de Samarie), *ô Dan, vive ton Dieu*. Si l'on refuse à plusieurs reprises ce que l'on a demandé sans insister, c'est un usage païen; selon R. Juda, c'est même de l'idolâtrie, selon ces mots (Job, XXI, 14) : *Ils dirent à Dieu de s'écarter d'eux*[7], *de ne pas vouloir connaître ses chemins*. R. Hiya dit : lorsqu'on a un os arrêté dans la gorge, on peut

1. Pour éviter à l'enfant le chagrin d'une séparation, un ruban le reliait au père. 2. On lui attribuait la vertu de guérir les maux de dents, ou d'oreilles. 3. Celle d'un renard vivant devait tenir en éveil celui qui dort trop; et celle d'un mort devait guérir de l'insomnie. 4. Autre mode empirique, pour écarter la fièvre. 5. La version de Jérus., ici et ci-après, a : R. Yossé. 6. On les portait au cou comme remède, dit Raschi. 7. Chaque hémistiche de ce verset, relatif aux athées, est un refus.

placer un morceau du même genre sur le haut de la tête sans craindre de suivre un usage païen. R. Eliézer b. Jacob interprète le verset (Lévit. XIX, 26) : *Ne vous livrez pas à la divination, ni aux présages* [1], en ce sens, que lorsqu'il y a des indices révélateurs, on en tient compte, et il faut qu'il y en ait trois. Ainsi Jacob dit (Genèse, XLVIII, 7) : *A mon retour de Padan, Rachel mourut près de moi*; et d'autre part (ib. XLII, 36) : *Joseph n'est plus et Simon n'est plus* (soit trois perdus), *et vous voulez m'enlever Benjamin* etc. (sa perte serait fatale). R. Eliézer dit [2] que l'on peut aussi se guider d'après la voix céleste en cas d'hésitation, comme il est dit (Isaïe, XXX, 21) : *tes oreilles percevront une parole derrière toi, disant : voici le chemin que vous devez suivre.* R. Eléazar s'étant rendu à Panéas [3], un licteur (εὐθύνος) romain survint et le tint par derrière. Le rabbi s'assied, en disant : puisque personne ici n'a été déplacé par cet homme excepté moi, il m'est impossible de sortir d'ici sans que je sache ce qu'il en adviendra à la fin. Il y avait là un serpent qui commença à sortir à ce moment, et pendant que le rabbin était assis, le gardien (دربان) frôla le serpent du pied, qui le mordit et le tua. Sur quoi, R. Eléazar s'écria (ib. XLIII, 4) : *Je mettrai un homme à ta place* etc. [4]. Comme un élève de Bar-Kappara était sorti pour couper du bois, un bûcheron vit un serpent poursuivre le disciple, et il avertit ce dernier du danger qui le menaçait ; le serpent s'étant alors vengé sur le bûcheron, le disciple invoqua le verset précité en action de grâce. Un germain, serviteur de R. Juda le Naci [5], étant sorti pour accompagner R. Ila et ayant vu qu'un chien enragé se disposait à mordre R. Ila, détourna le chien et fut ainsi mordu à la place du rabbi, qui invoque aussi le verset précité. Bar-Kappara, en entrant dans un village, se blessa au doigt ; arrivant à la salle d'étude, il entendit les élèves expliquer ce verset (Exode, XXI, 3) : *S'il est arrivé seul, seul il sortira.* Il me semble par là, dit-il, que nul autre mal ne doit m'atteindre ; et ce pronostic se réalisa. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch désiraient avoir une entrevue avec Samuel (en Babylonie) ; hésitant à s'y rendre, ils se promirent de s'en rapporter aux voix célestes, et, passant devant la salle d'études, ils entendirent les enfants réciter ce verset (I Sam. XXV, 1) : *Samuel est mort.* Ils s'en rapportèrent à cet indice révélateur, qui était vrai. R. Yôna et R. Yôssa étaient partis pour rendre une visite de malade à R. Aḥa, déjà très faible. Dans le doute, ils résolurent de s'en rapporter aux pronostics célestes qu'ils pourraient percevoir en route. Ils entendirent la voix d'une femme demander à sa voisine si sa lumière était éteinte. Non, dit-elle, et les lumières d'Israël ne disparaîtront pas non plus. R. Yoḥanan, passant au marché, vit quelqu'un vendre des sucreries, μέλιτωμα. Est-ce là, lui demanda-t-il, ton mode de subsistance (c'est peu lucratif)? Oui, répond le marchand. Il le laissa et partit. Au

1. B. tr. Houllin, 95b. 2. B. tr. Meghilla, 32a. 3. Ber. Rabba, 10; Wayyikra-Rabba, 22; id., Ecclésiaste, V, 8; Berakhôth, 62b (t. 1, p. 497). 4. Il semble que ce remplaçant ait assumé la mort destinée au rabbi. 5. Jér., Yôna, VIII, 5 (f .45b); Abôda zara, II, fin.

bout d'une heure, il repassa auprès du pauvre, qui lui dit : ô rabbi, prie pour moi, car depuis ton premier passage, je n'ai plus rien vendu. S'il en est ainsi, lui dit R. Yoḥanan, change de place ; c'est quelquefois un mode de diversion pour avoir des chances de succès, ainsi que le changement de nom [1]. Comme 2 disciples de R. Hanina sortaient pour aller couper du bois [2], un astrologue les vit et dit que les 2 jeunes gens venant de sortir ne rentreront plus (mourront dehors). A leur sortie, un vieillard les rencontra et leur dit : faites-moi l'aumône, car depuis 3 jours je n'ai rien mangé. Ils coupèrent en deux parts le pain qu'ils avaient avec eux, et lui donnèrent la moitié. Pour les remercier, il pria Dieu en leur faveur et il leur dit : En ce jour, vous survivrez, puisque vous avez soutenu ma vie. Ils sortirent en paix et rentrèrent de même. Les gens, qui avaient entendu le pronostic de l'astrologue, lui dirent : Comment se fait-il que tu aies prédit leur mort ? C'est que, dit-il, il y a ici un homme tellement mensonger que même son horoscope, ἀστρογονέια, induit en erreur. Cependant, ils se mirent à rechercher ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans cette prédiction avortée, et ils remarquèrent un serpent, ayant la moitié du corps dans une pièce, le reste dans l'autre (ainsi coupé par mégarde). Quelle belle action, leur demanda-t-on, avez-vous donc accomplie en ce jour, pour échapper ainsi à la mort ? Ils racontèrent alors ce qu'ils avaient fait. Que puis-je faire alors, s'écria l'astrologue, si le Dieu d'Israël est apaisé par le don d'un demi pain à un pauvre. R. Houna raconte le fait suivant : il arriva un jour à un prosélyte, qui était astrologue, de vouloir sortir, en se disant que, d'après ses vues, c'est dangereux ; puis il se reprit et dit : me serais-je affilié à cette nation sainte, sans vouloir me détacher de mes anciennes erreurs ? Sortons donc au nom du Créateur ! En arrivant au carrefour dangereux des bêtes fauves, il leur livra un âne, et échappa à ce péril. Qu'est-ce qui avait failli être la cause de sa chute ? La pensée qu'il en avait eue ; et comment échappa-t-il ? Par la confiance qu'il manifesta en son créateur. On dit à ce propos : tous ceux qui se livrent aux pronostics finiront par en être la victime [3], comme il est dit (Nombres, XXIII, 23) : *car il n'y a point de sortilège dans Jacob*, ce que l'on peut traduire à l'inverse « il y aura du sortilège », en lisant לו pour לא. R. Aḥa b. R. Zeira dit : l'âme de celui qui ne se livre pas aux sortilèges sera (dans le monde futur) plus près que les anges mêmes, selon ces mots (ibid.) : *dès maintenant il sera dit à Jacob et à Israël ce que Dieu a fait.* R. Aḥa fils de R. Hanina dit : l'impie Balaam a vécu vers la moitié du temps écoulé depuis l'existence du monde jusqu'à ce moment (vers l'an 2486 de l'ère de la création), en vertu de ce même verset. R. Jérémie b. Eleazar dit : A l'avenir, on entendra une voix céleste se répandre dans les demeures des justes et dire : tous ceux qui ont agi avec Dieu (suivant sa voie) pourront venir prendre part aux récompenses dues. R. Berakhia dit au nom de R. Aba b. Cahana [4] : Dans le monde futur, les âmes des

1. Midrasch sur Ecclés., I, 19 ; B. Rosch-haschana, 16a. 2. B. même tr., 125b.
3. B. tr. Nedarim, 32a. 4. Dans *Sent. et prov.*, p. 417, les pass. parallèles sont cités.

justes seront admises plus près de Dieu que les anges mêmes ; et ceux-ci leur demanderont : qu'avez-vous fait de divin ? Que vous a enseigné Dieu ? R. Lévi b. Ḥiyouta dit qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque déjà dans ce bas monde on connaît des faits analogues (où l'homme est supérieur à l'ange) ; c'est ainsi qu'il est écrit (Daniel, III, 25) : *Nabucodonozor commença et dit : eh bien, je vois 4 hommes dégagés de liens, se promenant au milieu du feu, et ils n'ont aucune blessure.* A quoi bon dire cette dernière observation ? C'est pour nous apprendre que ces hommes qui avaient été châtrés (ou noués), se sont trouvés déliés par ce passage au feu. Il n'est pas dit (ib.) : *et la figure du premier ressemblait, etc.*, mais « celle du 4e ». Ils paraissaient soumettre le feu à leurs pieds, *semblables à un fils de Dieu.* En effet, dit R. Ruben, en ce moment un ange descendit et frappa sur la bouche du tyran, lui disant de corriger ses expressions. Il se reprit en effet et dit (ib. 28) : *Béni soit le Dieu de Schadrakh, Meschakh et Abd-Nego, qui a envoyé*, etc. Il n'est pas dit « qui a envoyé *son fils* », mais *son ange et a délivré ses serviteurs, qui se sont confiés en lui.*

CHAPITRE VII

1. Il est une grande règle (générale) au sujet du sabbat : celui qui oublie tout le principe de la loi du sabbat, et a opéré plusieurs travaux en plusieurs samedis ne doit qu'un sacrifice de péché. Celui qui connaît le principe de la loi sabbatique (sans détails) et a opéré plusieurs travaux en plusieurs samedis, est repréhensible, pour chaque jour (pendant la durée duquel on a oublié la solennité). Lorsqu'on sait qu'en ce jour c'est le sabbat, et que malgré cela on se livre chaque fois à de nombreux travaux, on est blâmable pour chaque travail capital. Celui qui accomplit plusieurs actions faisant partie d'une même sorte de travaux, ne doit qu'un sacrifice de péché.

En quoi consiste cette grandeur de la règle ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, elle est au-dessus de la règle pour la 7e année de repos, en ce que le repos sabbatique concerne tout, tandis que la règle du repos agraire ne s'applique qu'à l'agriculture. Mais on a enseigné ailleurs avoir dit une grande règle [1] pour la 7e année agraire ? En quoi est-elle supérieure ? Elle est au-dessus de la règle relative aux dîmes, en ce que la règle pour le repos agraire concerne toutes les croissances de la terre, servant soit aux hommes, soit aux animaux, tandis que les dîmes doivent être prélevées seulement sur ce que mangent les hommes. Mais B. Kappara n'a-t-il pas enseigné qu'on appelle aussi supérieure la règle des dîmes ? La supériorité consiste, dit R. Aboun, à dépasser la loi de *péa* (angle dû aux pauvres) ; car la dîme est également due sur les produits que l'on entre en grange pour les con-

1. Tr. *Schebiith*, VII, 1.

server, comme sur ceux que l'on ne conserve pas ; tandis que la loi de *péa* s'applique seulement à ce que l'on conservera. Selon une autre interprétation, le mot *grand* indique seulement qu'il y a de plus petites règles. Selon notre version de la Misnâ, il est dit : « Celui qui a oublié tout le principe de la loi du sabbat, etc. »; mais, selon la version de l'école de Rabbi, il est dit : « Celui qui ne connaît pas du tout la loi du repos sabbatique. » R. Eléazar adopte notre version de la Misna, et R. Yoḥanan celle de l'école de Rabbi. De ce que R. Eliézer parle d'oubli, on pouvait supposer qu'en cas d'ignorance totale, il n'y aurait pas de culpabilité ; mais puisque Rab adopte notre version de la Misna parlant d'oubli, et que cependant il l'interprète dans le sens d'une ignorance complète, comme p. ex. l'état d'une personne restée captive depuis son enfance entre les mains des idolâtres, cela prouve que les 2 versions reviennent au même et qu'il y a pénalité dans les 2 cas. R. Yoḥanan vient de dire : la version adoptée par la Misna parle d'ignorance totale des règles sabbatiques ; si donc, dans cet état, on oublie à chaque sabbat, est-on chaque fois condamnable ? De ce que R. Samuel ou R. Abahou a dit, au nom de R. Yossé b. Ḥanina, que toute cette Misnâ a été énoncée conformément à l'avis de R. Eliézer exprimé ailleurs[1], et que selon les autres sages au contraire (son interlocuteur R. Akiba) on est passible une seule fois ; on peut déduire qu'il y a analogie entre cette discussion et la nôtre (ici aussi, il n'y a qu'une pénalité).

On demanda au fils de R. Yossé quel avis il avait entendu émettre par son père. R. Yossé, répondit-il, est conforme à l'avis de R. Yoḥanan. Ce n'est pas ainsi, leur répliqua R. Ḥiskia, que cela s'est passé ; R. Simon b. Zabda était à étudier avec le fils de R. Yossé, et il entendit de ce docteur que l'opinion tend à pencher[2] du côté de R. Eliézer. Comme il est dit (Lévit. IV, 2) : *lorsqu'un individu, violant les défenses..., aura agi contrairement à l'une d'elles*[3], non « s'il a accompli l'une », ni « s'il a fait celles-ci », mais « l'une d'elles », est-ce pour dire que chaque action est condamnable, que l'expression « celles-ci » n'entraînerait qu'une pénalité pour toutes, et qu'enfin le terme « de l'une d'elles » indique la pénalité pour les fautes secondaires, dérivées des principales ? Ou dira-t-on qu'il s'agit ici exclusivement d'idolâtrie ? Or, n'est-il pas dit par R. Zaccaï, en présence de R. Yoḥanan[4], que si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions ? O babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as su passer à pied sur 3 fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Mais comment admettre qu'en aucun cas l'on ne soit plus d'une fois condamnable ? Si c'est antérieur à la fausse interprétation des termes bibliques, il suffit de s'arrêter au mot *un*, indiquant une seule condamnation, et il ne s'agit pas de plusieurs faits

1. Il dit au tr. *Krithôth*, 16a, que chaque acte séparé est condamnable. Ce passage sera cité plus loin. 2. Ci-après, XIX, même expression. 3. Ainsi traduit M. le gr. R. Wogue, *Lévitique*, à ce verset. 4. Jér., tr. Nazir, VI, 1 (f. 54c) ; B. Synhédrin, 62a.

d'idolâtrie, tous condamnables ; si c'est postérieur à son faux raisonnement, il y a bien lieu de tenir compte de diverses actions d'idolâtrie faites à la fois ; il n'en reste pas moins le mot *un*. Comment donc l'appliquer à l'idolâtrie ? Cette expression biblique peut se rapporter aux 3 sujets suivants : au culte consacré à l'idole, à l'adoration divine, à la prosternation ; or, pour les actions du culte, chacune d'elles est passible, fussent-elles le résultat d'un seul et même état d'ignorance [1] ; pour les adorations divines, il n'y a qu'une pénalité pour toutes [2] ; enfin, si l'on s'est prosterné, même partiellement (sans étendre bras et jambes), on est blâmable. R. Aboun b. Ḥiya déduit au nom de R. Samuel b. Isaac de ce qu'il est dit ensuite (ib. 3) : *si le pontife-oint commet un péché au détriment du peuple, il sacrifiera un taureau*, etc., qu'il s'agit là de préceptes pour lesquels le pontife aurait à offrir un taureau (en cas de violation) ; ce n'est pas le cas pour le péché d'idolâtrie, en rémission duquel on sacrifiait une chèvre. Mais, fut-il objecté, pour les crimes d'avoir mangé des graisses interdites, ou d'avoir commis un inceste [3], le pontife n'est-il pas aussi passible du sacrifice d'un taureau ? Ce verset, donc, leur serait-il applicable ? Non, car la déduction s'applique seulement à ce qui est susceptible d'un péché secondaire par dérivation (p. ex. le sabbat, ou l'idolâtrie), tandis que ce n'est pas le cas pour les graisses, ni même pour les relations illicites, puisque le commencement de l'acte vénérien est aussi coupable que la perpétration (initus sicut ejaculatio). Les compagnons interprètent l'expression (ib. XXIII, 3) *c'est le sabbat à l'Éternel*, en ce sens : pour chaque jour de sabbat profané, on est condamnable (contrairement au 1er verset cité). R. Ila explique le verset : *celui qui fera un travail en ce jour mourra* (Exode, XXXV, 2), en ce sens que si une part de l'œuvre a été faite en ce jour [4], et le reste au suivant, on ne joint pas ces parts pour en constituer une faute punissable. Si l'on en conclut que l'on ne joint pas les 2 solennités sabbatiques pour constituer le délit, y aura-t-il division [5] en cas d'opérations diverses ? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun ; pas plus qu'on ne réunit les 2 parties de péché se rapportant à 2 journées, on ne sépare pas ces dernières (et il n'y aura qu'un délit). Au sujet d'une grande personne amenée captive parmi les païens, il y a 2 opinions diverses, émises par Rab et Samuel : selon le 1er, il devra compter 6 jours et se reposer le 7e ; l'autre prescrit de commencer par le sabbat et de compter ensuite 6 jours. R. Isaac b. Eliézer dit au nom de R. Naḥman b. Jacob : on peut compter soit 6, soit 5, soit 4, soit 3, soit 2, soit 1, puis observer le sabbat. R. Mena dit : s'il a été pris le mardi, il s'exposerait à travailler le samedi par ces divers comptes. Ce qui fait la force de l'avis exprimé par R. Naḥman, c'est qu'il suppose comme Rab qu'au

1. A cela s'applique l'expression « de l'une ». 2. Comprises par le terme « d'elles ». 3. Ou pour tout autre crime qui, au cas volontaire, entraînerait la peine du *Kareth* (retranché). 4. Si c'est fait à la nuit, à l'issue du sabbat qui précède juste le jour du *Kippour*. 5. Y aura-t-il une pénalité pour chaque jour, ou non ?

bout de 2 périodes de ces comptes, le repos personnel coïncidera avec le sabbat. Mais ne peut-on pas objecter qu'à chaque jour il y a lieu de craindre que ce soit un sabbat? Ainsi, au sujet de celui qui a épousé une femme à Elam (au loin), il y a, selon R. Jacob b. Aḥa, discussion entre Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon le premier, il est toujours à craindre pour cet homme qui voudrait se remarier, qu'il contracte une relation illicite (ayant perdu sa famille de vue); R. Simon b. Lakisch n'éprouve pas cette crainte [1]; de même ici, n'y a-t-il pas à craindre un mécompte pour ce prisonnier, s'exposant à profaner le sabbat? Non, fut-il répondu, pour ce mariage lointain, il est un moyen certain d'éviter toute erreur : c'est d'épouser une prosélyte nouvelle, ou une femme nouvellement affranchie et convertie; tandis que pour le repos sabbatique, on est en effet exposé chaque jour à une profanation de la solennité, fait inévitable pour ne pas se laisser mourir de faim.

On a enseigné ailleurs [2] : R. Akiba dit avoir consulté R. Eliézer pour savoir si celui qui accomplit plusieurs travaux en divers samedis, se rapportant à un seul genre de travail et dans un même état d'ignorance, est une seule fois coupable pour le tout, ou s'il y a une pénalité pour chaque faute spéciale. Chacune d'elles est condamnée séparément, répondit-il, par raisonnement *a fortiori* : puisqu'au cas de plusieurs cohabitations avec une femme menstruée, dans un même état d'ignorance, on est autant de fois coupable, bien qu'il n'y ait pas de degré inférieur à la faute principale; à plus forte raison en est-il de même pour le repos sabbatique, qui comporte des fautes secondaires. Toutefois, lui ai-je objecté, ce n'est pas un motif absolu, car pour la question des menstrues, il y a dans la Bible 2 avertissements d'interdit, autant à l'adresse de l'homme qu'à l'égard de la femme (ils doivent s'avertir réciproquement), tandis qu'il n'y a qu'un avertissement de la pénalité du retranchement pour l'infraction volontaire du sabbat. Tirons alors la conclusion, dit R. Eliézer, de ce que la cohabitation avec une enfant menstruée entraîne un nombre égal de condamnations, bien qu'en ce cas il n'y ait qu'un avertissement légal, l'enfant n'y étant pas sujette. Il y a encore une divergence, dit R. Akiba, car s'il est vrai qu'à l'égard de l'enfant il n'y a, à ce moment là, qu'un avertissement, elle sera du moins soumise à l'avertissement réciproque plus tard, lorsqu'elle sera grande; tandis qu'à l'égard du sabbat, il n'y aura de changement, ni à présent, ni plus tard. J'invoque par contre, dit R. Eliézer, le crime d'accouplement avec l'animal, pour lequel aussi chaque péché est punissable séparément. A quoi R. Akiba répliqua qu'il y a similitude, selon lui, entre cet exemple de l'animal et le repos sabbatique (sans pousser plus loin la comparaison pour en conclure la multiplicité des condamnations). R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la question porte en cas de connaissance du sabbat, mais d'oubli des travaux accomplis; or, dans ledit enseignement il s'agit de savoir si la multiplicité des travaux entraîne au-

1. B. tr. *Nazir*, 12a. 2. B. Kritôth, 3a.

tant de pénalités, sans s'occuper de la multiplicité des sabbats, qui tous ne comptent que pour un. Selon Raba au nom de R. Ḥisda, il s'agit d'ignorance du sabbat tout en connaissant les défenses des travaux accomplis ; c'est en ce cas que ledit enseignement demande quelle est la conséquence de la multiplicité des condamnations pour plusieurs sabbats transgressés, non pour la variété des travaux.

On vient de dire que R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la question porte en cas de connaissance du sabbat, mais d'ignorance des travaux accomplis : est-ce qu'en somme R. Akiba adopte l'avis de R. Eliézer, ou non ? D'autre part, R. Aba dit au nom de R. Ḥisda que la question porte en cas d'ignorance du sabbat, sachant que les travaux sont interdits ; est-ce qu'alors R. Akiba a admis l'avis de R. Eliézer, ou non ? De ce que R. Samuel ou R. Abahou a dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina, que toute cette Misnâ est conforme à R. Eliézer, tandis que selon les autres sages (son interlocuteur R. Akiba) on serait une seule fois condamnable pour le tout ; on conclut que R. Akiba n'a pas adopté l'avis de R. Eliézer [1]. On vient de dire que R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la question porte en cas de connaissance du sabbat, mais d'ignorance des travaux accomplis ; donc, au cas inverse, d'ignorance du sabbat et de connaissance des travaux accomplis, R. Eliézer se range-t-il à l'avis de R. Akiba, disant qu'il n'y a qu'une culpabilité pour le tout ? Mais R. Akiba pouvait opposer le cas de transgression volontaire des travaux et d'ignorance du sabbat, où il y a de nombreuses dérivations de travaux, ou œuvres secondaires, devant entraîner des pénalités multiples ; et pourtant tu reconnais, comme moi, qu'il n'y a qu'une culpabilité en ce cas ; or, de ce que cette objection n'a pas été faite, on peut conclure qu'il y a eu similitude [2]. R. Aba vient de dire au nom de R. Ḥisda que la question porte en cas d'ignorance du sabbat et de connaissance des travaux accomplis ; mais, s'il y a l'inverse, R. Akiba admet l'avis de R. Eliézer, qu'il y a multiplicité des condamnations. A quoi R. Eliézer pouvait opposer ceci : puisqu'en cas de transgression volontaire du sabbat et de connaissance des opérations faites, où il y a multiplicité des dérivations ou des fautes, tu admets pourtant la possibilité pour chaque faute séparément ; comme cette objection n'a pas été faite, on peut déduire qu'il y a similitude. On a dit que, selon R. Aba au nom de R. Ḥisda, la question porte en cas d'ignorance du sabbat et de connaissance des opérations faites. Mais n'est-ce pas déjà compris dans la question d'oubli du sabbat [3] ? Aussi R. Ḥiskia dit-il au nom de R. Aba qu'il y a eu 2 questions :

1. L'interversion de cette phrase et des suivantes est manifeste ; il y a été heureusement pourvu par le comment. *Qorban 'eda.* 2. Sur la double question, R. Eliézer a dû déclarer son avis de condamnation spéciale à chaque cas, et R. Akiba diffère d'avis dans les 2 hypothèses. De même, ci-après, à l'inverse. 3. Si l'intervalle d'une semaine à l'autre divise l'état d'ignorance, comment comparer le sabbat aux menstrues, pour lesquelles cet intervalle n'existe pas ?

en cas de transgression volontaire du sabbat et d'ignorance des travaux faits par oubli, est-on coupable [1] pour chacun d'eux, ou non (les considérant tous comme faits dans le même état)? Et, d'autre part, si en ignorant le sabbat, on accomplit sciemment plusieurs travaux, considère-t-on les dérivations au même titre que le principe, ou non? R. Jacob b. Dassié répond que l'on se conformera au texte de la Misnâ : « si l'on fait plusieurs travaux en plusieurs jours, on est passible seulement d'une pénalité ». Si plusieurs opérations se rapportant à un même travail capital, sont faites dans un même état d'ignorance, quelle est la règle? Est-on passible une seule fois pour le tout, ou chaque faute est-elle condamnable? Car, l'acte d'avoir fait plusieurs travaux se rapportant au même genre est comparable à la transgression volontaire du sabbat, en opérant des travaux par ignorance; de même, faire pendant plusieurs jours de sabbat à peu près le même travail équivaut à l'ignorance du sabbat, où il y a la connaissance des travaux; est-ce qu'en ces cas l'avis de l'un a été adopté par l'autre, ou non? R. Zeira répond devant R. Yassa : un enseignement prouve que son avis n'a pas été adopté, puisqu'il a été enseigné : si quelqu'un déclare savoir la solennité du sabbat et connaître l'interdit du travail, mais ignorer si telle opération, en cas de transgression volontaire, serait passible du retranchement, au cas où ce serait l'un des travaux capitaux, on est coupable pour chacun à part ; si c'est seulement du genre de l'un de ces travaux capitaux, on est coupable pour chaque série de faits accomplis dans un état d'ignorance, qui ont pu se répéter; s'il y a eu un seul état de ce genre, il n'y a qu'une culpabilité en tout, fût-il relatif à plusieurs jours (de là, il est clairement déduit qu'il n'y a pas eu d'assentiment entre R. Éliézer et R. Akiba).

On a dit plus haut que R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux qu'il y a doute en cas de transgression volontaire du sabbat, et de travaux faits par erreur. Mais y a-t-il lieu d'offrir un sacrifice de péché pour une faute volontaire? Oui, celle-ci est subordonnée à l'erreur commise pour les travaux, et, pour cette dernière l'offrande est due; le même raisonnement a lieu lorsqu'on parle d'ignorance du sabbat, et de connaissance des travaux accomplis, l'un n'ayant pas lieu sans l'autre, et l'on sera coupable pour chaque sabbat transgressé. Pourquoi R. Éliézer, disant qu'il y a multiplicité de condamnations, ne le déduit-il pas de l'expression biblique « de l'une d'elles », au lieu de le conclure par *a fortiori* de la règle sur les menstrues? C'est que l'on a trouvé un enseignement disant au nom de R. Éliézer : lorsqu'une personne s'est trouvée captive au milieu des païens, elle est fautive pour chaque transgression à part (hypothèse déductible seulement du cas de la femme menstruée). Comment se fait-il que la Misnâ commence par imposer une seule condamnation en cas d'ignorance du sabbat et de connaissance de travaux, tandis qu'à la fin, au cas inverse, elle condamne chaque opération? C'est que, répond R. Yossé, si l'on connaît le sabbat en ignorant les travaux interdits, on est coupable pour chaque infraction; car à chaque in-

1. B. Kritôth, 16a.

terdit signalé, on s'abstient, et il se peut que l'on s'adonne à d'autres travaux défendus. Lorsqu'au contraire l'on ignore le sabbat, en connaissant l'interdit des travaux, il n'y a qu'une culpabilité pour le tout; car, dès que l'on apprend la solennité du jour, on s'abstient de le profaner. Si l'on ignorait le sabbat et l'interdit des travaux, selon R. Hamnona, on n'est qu'une fois coupable; selon R. Zeira, on est chaque fois coupable, et il le déduit par *a fortiori* : puisqu'en connaissant le sabbat et en ignorant l'interdit des travaux, on est chaque fois coupable ; il en sera de même si à cette ignorance des travaux se joint celle du sabbat.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : lorsqu'un samedi on a coupé une demi-figue, en connaissant le sabbat et ignorant les travaux interdits, puis, le sabbat suivant, on coupe l'autre demi-figue, en ignorant le sabbat, mais connaissant les travaux interdits, joindra-t-on ces deux demi-fautes pour constituer la pénalité? Non, pas plus qu'on ne saurait dire qu'ils sont divisés, au point que le sacrifice de péché d'un jour serve à la rémission d'une faute d'un autre jour. Mais n'est-il pas dit que l'on divise 2 consommations interdites provenant de 2 marmites et absorbées dans un même état d'ignorance ? Et de même on les joint si l'on a mangé une moitié d'interdit de chacune d'elles ? J'ignore, répondit-il, le motif d'interdit en ce dernier cas. Mais la Misna (ci-après, XII, 4) ne dit-elle pas : « lorsqu'on a écrit une lettre un samedi et la 2e le samedi suivant, on est coupable, selon R. Eliézer, et dispensé selon R. Josué » ? On peut expliquer cette discussion, dit R. Azaria devant R. Mena, en cas de connaissance du sabbat et d'ignorance des travaux ; mais la question subsiste pour le cas où la moitié a été faite dans ce dernier état et l'autre moitié dans l'état inverse. On peut répondre par *a fortiori* qu'il n'y a pas de jonction : puisque celui qui pèche plusieurs fois volontairement n'est qu'une fois coupable (de mort), sans qu'il y ait jonction pour les demi-péchés ; à plus forte raison il n'y a pas de jonction en cas de péché involontaire, pour lequel on ne joint pas les parties séparées. Selon R. Hanania, la question à poser est ainsi conçue : lorsqu'on a coupé une moitié de figue en connaissance du sabbat et ignorance des travaux interdits, puis l'autre moitié plus tard à l'état inverse, joint-on les 2 moitiés de fautes commises par erreur, pour constituer la culpabilité? R. Mena dit : bien qu'ici R. Yossé n'ait pas formulé ainsi la question, il en a posé une semblable ailleurs : lorsqu'on a mangé la valeur d'un demi-olive de sainteté, en sachant que c'est de la consécration, mais ignorant que l'on est impur, et une autre moitié en ignorant la sainteté mais connaissant son état d'impureté, joint-on les 2 états variés d'ignorance se rapportant à des moitiés de fait pour constituer la pénalité[1] ? — Au sujet de l'analogie établie plus haut entre le sabbat et les menstrues, on comprend que, pour les fautes d'erreur commises en plusieurs samedis, les pénalités soient renouvelées, parce qu'il y a des jours d'intervalle d'une semaine à l'autre ; mais comment justifier les multiplicités de condamnations pour plusieurs fautes re-

1. Question non résolue. V. tr. *Schebouoth*, II, 1.

latives aux menstrues, à l'égard desquelles il n'y a pas d'intervalle de temps ? On peut répondre à cette dernière objection, dit R. Simon b. Lakisch, en admettant qu'il s'agit d'une enfant qui commence à être menstruée, sans régularité, pour laquelle il y a des jours d'interruption [1] où elle peut se purifier. Selon R. Eliézer b. R. Simon, la question est ainsi posée : si on a cohabité avec la menstruée 5 fois dans un même état d'ignorance, n'est-on coupable qu'une fois pour le tout, ou est-on passible autant de fois qu'il y a eu de fautes commises ? On est coupable pour chaque fois, fut-il répondu ; et cela va presque sans dire, puisqu'au cas où l'on a coupé plusieurs fois, dans le même état d'ignorance, on est aussi coupable autant de fois. Selon R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, R. Mena oppose ceci à R. Eliézer b. Simon : puisque R. Samuel ou R. Abahou a dit plus haut, au nom de R. Yossa b. Ḥanina, que toute notre Misna a été enseignée conformément à l'avis exprimé ailleurs par R. Eliézer, déclarant la culpabilité pour chaque cas ; tandis que selon les autres rabbins (son interlocuteur R. Akiba) on est une seule fois coupable ; il devrait donc en être de même ici (pour la menstruée) ? On a établi ce point, dit R. Yossa, conformément à ce qu'a dit R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, qu'en ceci on ne suit pas l'avis des rabbins. Ceux de Césarée disent au nom de Rabbi : toute notre Misna est bien dite conformément à l'avis de R. Eliézer, et ce qui en a été déduit suit aussi la même règle ; elle est par exception contraire à l'avis des rabbins.

2. Il y a 40 travaux capitaux moins un [2], savoir : semer, labourer, moissonner, mettre en gerbes, battre le blé, vanner, trier, moudre, tamiser, pétrir, cuire, tondre, blanchir, carder, teindre, filer [3], ourdir, faire deux points [4], tisser 2 fils, fendre 2 fils, nouer, délier, coudre 2 points, déchirer pour recoudre 2 points, chasser le cerf, l'égorger, le dépouiller, le saler, tanner sa peau, le raser, le découper, écrire 2 lettres, effacer pour écrire 2 lettres, bâtir, démolir, éteindre, allumer, forger, porter d'un domaine dans l'autre. Ce sont là tous travaux du premier chef, au nombre de 40 moins un.

D'où sait-on que ces travaux sont interdits par une confirmation légale ? C'est que, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, ils correspondent à un nombre égal de mentions du terme *travail* dans le texte biblique. On demanda en présence de R. Aḥa si chaque emploi du mot *travaux* (pluriel) correspond au moins à deux travaux ? L'œil de R. Aḥa a scruté toute la Bible, dit R. Schéin, et il n'a pas trouvé une seule fois ce terme au pluriel. Mais, demanda-t-on, admet-on dans le même ordre d'idées ce qui est dit de Joseph (Genèse, XXXIX, 11) : *il vint à la maison pour faire son ouvrage*, ou cet autre (ib. II, 2) : *Dieu cessa au 7e jour le travail qu'il avait fait ?* R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que le verset (Deut. XVI, 8) *pendant 6 jours*

1. B. Kritôth, 17a. 2. On énumère bien 40 ; mais il en est deux, « coudre » et « lier », qui ne forment qu'un. 3. Le comment. a : carpir ou charpir. 4. Raschi traduit : lice (= lisse, nous dit M. Darmesteter). Cf. Babli, ib. 73a.

tu mangeras des pains azymes, et au 7e ce sera jour de fête à l'Eternel ton Dieu; tu ne feras aucun travail, complète le nombre de 39 travaux auxquels la loi fait allusion. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Samuel b. Naḥman : le nombre de travaux capitaux interdits le samedi correspond à ceux que la loi énonce pour la construction du tabernacle du désert. R. Yossé b. Ḥanina dit : puisqu'il n'est pas dit : « voici la parole », mais « les paroles » (Exode, XXXV, 1), on peut en conclure qu'il y a là une allusion aux travaux secondaires, dérivés des principaux. R. Ḥanina de Cippori dit au nom de R. Abahou : les premières lettres de cette expression l'indiquent, car א est 1, ל : 30, ה : 5, le mot parole : 1, et le pluriel *paroles* : 2 ; soit un total de 39, auxquels il est fait ici allusion. Les rabbins de Césarée disent qu'il ne manque rien pour trouver ce nombre complet dans le 1er mot, car א : 1, ל : 30, ח : 8, vu que les rabbins attachent le même sens aux lettres ה et ח sans distinction[1]. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch avaient étudié le présent ch. VII pendant 2 ans 1/2, et ils ont déduit 39 dérivations dont une pour chaque travail capital ; lorsqu'ils pouvaient la confirmer par un verset biblique, ils le faisaient ; au cas contraire, ils l'en tiraient par la force du raisonnement, comme le forgeron travaille le fer. Les fils de R. Ḥiya le grand étudièrent ce même chapitre pendant 6 mois, et ils déduisirent 6 détails de chaque question essentielle. Les mêmes avaient étudié l'énonciation de leur père où il est dit : celui qui moissonne, et vendange, et comprime, et entoure d'une haie, et arrache, et recueille, n'est coupable que du travail capital de la moisson[2]. R. Seror Juda dit : on avait étudié chez Rabbi le traité *Makhschirin* (des susceptibilités d'impuretés) pendant 6 mois. Comme au bout de ce temps un disciple de R. Sameï vint à passer, on le questionna à ce sujet ; mais il ne répondit rien : On reconnaît à cela, fut-il dit, qu'il n'a pas franchi la porte de la salle d'études.

Pourquoi a-t-on compté le total des 39 travaux ? Pour dire que si on les a tous accomplis en un seul état d'ignorance, on est autant de fois coupable. R. Zaccaï n'a-t-il pas enseigné devant R. Yoḥanan[3] : si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions ? O babilonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as su passer à pied sur 3 fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Mais comment admettre qu'en aucun cas l'on ne soit plus d'une fois condamnable ? Si c'est antérieur à la fausse interprétation des termes bibliques, il suffit de s'arrêter au mot *un*, indiquant une seule condamnation, et il ne s'agit pas de plusieurs faits d'idolâtrie tous condamnables ; si c'est postérieur à son faux raisonnement, il y a bien lieu de tenir compte de diverses actions d'idolâtrie faites à la fois, non du terme *un*. R. Aba b. Mamal demanda devant R. Zeira : on devrait, en fait d'idolâtrie, être coupable pour chaque acte, comme c'est dit

1. Les rabbins ne se laissent pas détourner de leur interprétation par la lecture rigoureuse des lettres, dit déjà le tr. *Péa*, VII, 6 (t. II, p. 100, n. 3). 2. Cf. Jér., tr. *Synhédrin*, V, 1 (f. 22d). 3. Ci-dessus, § 1.

aussi du sabbat ? L'expression *tu ne feras nul travail* (ib. XX, 10) forme une règle générale, et le verset *vous n'allumerez pas de feu dans vos demeures* (ib. XXXV, 3) est un cas particulier ; or, la question d'allumer le feu faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, il y a là un but d'amplification : de même que cet acte représente un travail isolé, entraînant une culpabilité à part, ce sera la même chose pour chaque action condamnable séparément. De même aussi pour l'idolâtrie, il est dit (ib. XX, 5) : *tu ne les adoreras pas*, en règle générale, et *tu ne te prosterneras pas devant eux*, ce qui est un fait spécial ; or, le prosternement faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, c'est dans le but d'étendre la règle : de même que le prosternement représente un acte isolé entraînant une culpabilité à part, il en sera de même pour chaque action condamnable séparément. Toutefois, répliqua-t-il, à l'égard du sabbat, la règle générale est énoncée d'un côté (Exode, XX, 10), et le cas spécial est dit ailleurs (ib. XXXV, 3) ; tandis que pour l'idolâtrie la règle générale et le cas spécial sont énoncés dans le même verset. Mais, fut-il objecté, n'énonce-t-on pas aussi des détails ailleurs, en disant (ib. XXXIV, 14) : *tu ne te prosterneras pas devant d'autre Dieu* ; ou bien (ib. XXII, 18) *celui qui sacrifie aux faux dieux sera mis en anathème*, ce qui laisse une grande distance aussi entre l'énoncé de la règle et celui du cas spécial ? Puisqu'on connaît déjà le détail, fut-il répondu, comme étant inscrit à côté de la généralité, l'énoncé spécial, quoiqu'émis ailleurs, reste le même. Les compagnons disent : il n'y a pas de différence entre la règle générale, énoncée d'une part, et le cas particulier d'autre part, ou si la généralité et l'exception ont été énoncées dans le même verset. C'est toujours en somme une règle générale et une autre spéciale ; seulement, pour le sabbat, il y a d'abord l'ensemble puis le particulier, tandis que pour l'idolâtrie c'est l'inverse, le particulier précède la règle générale. R. Yossé n'admet aucune de ces distinctions d'ordre ; seulement, à l'égard du sabbat, on a aussi bien émis les règles générales que les cas spéciaux des travaux interdits ; pour l'idolâtrie au contraire, on a énoncé la règle générale en ce qui concerne son culte, et le détail concerne seulement le culte divin. R. Mena dit : il n'y a pas à comparer le détail sabbatique d'allumer le feu à celui du prosternement devant l'idole : l'énoncé du feu, inutile en lui-même, ne pouvait servir qu'à une déduction prise en dehors, tandis qu'il était nécessaire d'énoncer la défense du prosternement pour lui-même, parce qu'on ne l'aurait pas cru interdit, n'étant pas une action effective. Cette dernière opinion de R. Mena est conforme à ce que R. Ḥiskia a enseigné [1] : du verset *celui qui sacrifie à une idole sera mis en anathème* (ibid.) on déduit que l'énoncé du sacrifice a un but général (d'indiquer la condamnation au sacrifice de péché pour chaque faute commise) ; tandis que le prosternement est énoncé pour indiquer son interdit particulier, que l'on eût ignoré sans cela, cet acte n'étant pas effectif par lui-même. Ou bien faut-il dire au contraire que l'énoncé relatif au sacrifice a été dit pour indiquer sa propre défense, et la loi du pros-

1. B. Synhédrin, 60b.

ternement a une tendance de généralité? Non, car ce qui est une action effective peut avoir plutôt un but généralisateur que celle qui ne l'est pas. Mais R. Jérémie n'a-t-il pas dit que même l'énoncé de la combustion interdite le samedi a un but intrinsèque (non généralisateur), d'indiquer que les tribunaux ne doivent pas juger le samedi? Comment est-ce déduit de là? De ce qu'il est dit du feu (ib. XXXV, 3), *dans toutes vos demeures*; et plus loin (Nombres, XXXV, 29) : *ils vous serviront pour l'établissement de la justice, dans vos générations, dans toutes vos demeures*; comme ce dernier terme s'applique aux tribunaux, de même ce mot, employé au sujet du feu, a le même sens [1]. R. Samuel b. R. Abdima dit : puisqu'il est dit que l'énoncé du feu a en vue un but direct à ce fait même, qu'il entraîne la peine capitale prononcée par le tribunal, il semble qu'il ait aussi une vue générale, n'étant pas énoncé exclusivement pour ce fait en lui-même. Cela prouve que lorsqu'un détail spécial a été énoncé pour qu'on le sache défendu lui-même, il ne sert pas à constater la multiplicité des condamnations; au cas contraire, il sert à cette constatation divisionnaire. Quelle est la règle lorsque 2 faits particuliers sont en dehors de la généralité? Servent-ils à constater la possibilité de diviser les condamnations, ou non? On peut déduire la solution sur ce point de ce qui suit [2] : on sait que c'est transgresser une défense publique d'apporter sur l'autel un fragment de chair du sacrifice de péché, ou du sacrifice de faute publique, ou de la chair de l'archi-sainteté (du sacrifice public des fêtes), ou de la chair des saintetés légères (du 1er degré), ou du reliquat de l'offrande de farine, ou des 2 pains consacrés, ou du pain de proposition, ou des reliquats des offrandes de gâteaux, ou du levain, ou du miel consacrés, parce qu'il est écrit (Lévit. II, 11) : *car nulle espèce de levain ni de miel ne doit fumer, comme combustion, en l'honneur de l'Eternel.* Le mot ממנו (de ces sortes) dans ce verset indique, par contre, que tout ce qui doit être brûlé peut aussi être fumé, ou brûlé en encens. R. Eliézer demanda à R. Yoḥanan [3] : est-ce que l'interdit d'offrir sur l'autel une part des 2 pains de proposition n'indique pas, par extension, qu'il est également défendu d'apporter des saintetés même sur les dégrés de l'autel? Non, répondit R. Yoḥanan; c'est ainsi que l'on a enseigné [4] : la défense d'en apporter sur l'autel n'impliquerait pas celle d'en remettre même sur les dégrés, s'il n'y avait l'expression explétive « *et* sur l'autel » (ib. 12). Est-ce à dire que c'est aussi bien défendu si c'est pour le culte, ou non? Non, puisqu'il est dit : *en odeur agréable* (ib.), ce qui indique qu'il s'agit du culte seul. Mais, demanda R. Eliézer, le terme *les* (ib.) dans l'expression « vous *les* offrirez ») ne semble-t-il pas exclusif, pour indiquer que les objets énoncés ne sauraient, sous peine de culpabilité, être apportés sur les dégrés, à l'exclusion d'autres saintetés non spécifiées là? Non, le terme en question (le mot *les*) indique qu'il s'agit de ces objets seuls [5]. De tout cela, il résulte en somme que lorsque 2 faits particuliers

1. Mekhilta sur Mischpatim, 4; Wayaqhel, 1. 2. Torath Cohanim sur Lévit. 13; Tossefta au tr. Menahoth, IV. 3. B. Menahoth, 57b. 4. Torath cohanim sur Çaw, 1. 5. Pour les autres saintetés, les fautes commises n'entraînent qu'une condamnation.

sortent de la généralité, ils ne servent pas à diviser les condamnations (à les multiplier). R. Ḥanania fils de R. Hillel dit : s'il est vrai qu'ils ne servent pas à indiquer la multiplicité des condamnations, peut-on du moins les en déduire[1] par extension? Aussi, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce n'est pas ainsi qu'il s'est exprimé, mais voici ce que R. Eliézer a demandé à R. Yoḥanan : l'interdit d'offrir sur l'autel une partie des 2 pains consacrés devrait indiquer qu'il est aussi défendu d'apporter des saintetés, même sur les degrés de l'autel? C'est que, répondit R. Yoḥanan, le terme *les* (précité) semble exclusif ; pour celles-là, on est coupable en les portant sur les degrés, non pour les autres saintetés. Cela prouve en somme que lorsqu'un article sort de la généralité afin d'indiquer pour lui-même son état légal, il ne sert pas à diviser les pénalités ; au cas contraire, il servira à cet effet. Enfin, lorsque 2 faits particuliers sortent de la généralité, ils ne servent pas à indiquer la multiplicité des condamnations ; selon R. Ismaël, ils servent à ce but ; puisque R. Aboun b. R. Ḥiya a dit au nom de R. Ismaël[2] qu'en ce cas il y a division des pénalités, se fondant sur son interprétation du verset : *Ne vous livrez pas à la divination, ni aux présages* (Lévit. XIX, 26) ; or, ces 2 défenses font déjà partie de la généralité des sortilèges interdits, et on les cite à part pour indiquer la pluralité des condamnations en cas de transgression ; c'est que, pour la règle générale de la sorcellerie, il y a la peine capitale, non pour les détails, interdits seulement par défense négative. L'opinion émise par R. Yoḥanan envisage ce qui est à la fois règle générale et cas exceptionnel ; c'est ainsi que R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : du verset *tout individu qui commettra l'une de ces abominations sera retranché, etc.* (ib. XVIII, 29), on déduit que, la relation incestueuse avec une sœur, étant déjà comprise dans la règle générale et se trouvant pourtant énoncée à part comme cas particulier, a pour but d'appliquer à la généralité la multiplicité des condamnations (plusieurs faits étant autant de fois condamnables). Mais, objecta R. Eliézer, n'est-il pas dit (ib. XX, 19) : *Tu ne découvriras pas la nudité de la sœur de ta mère, ni de la sœur de ton père, car ce serait mettre à nu sa parente*? N'en résulte-t-il pas que c'est analogue aux autres cas incestueux ? Non, fut-il répondu, on a eu en vue, par cet énoncé particulier, d'enseigner pour lui-même un fait de plus, à savoir qu'il est jugé comme tout commerce illicite[3]. Mais n'est-il pas dit (ib. 18) : *Si un homme cohabite avec une femme qui souffre du flux et découvre sa nudité, il a mis a nu la source de son sang*? C'est dit aussi, fut-il répondu, pour enseigner une règle à ce même sujet, savoir que le commencement de cet acte est aussi blâmable que s'il a été achevé ; car on aurait pu supposer le contraire, vu qu'il y a culpabilité en raison des menstrues, non du commerce illicite ; il a donc fallu énoncer qu'il y a culpabilité pour chaque action à part.

1. Le mot *les* indique qu'il y a extension même pour les 2 faits écartés de la généralité. 2. Jér., tr. Synhédrin, VII, 5 (f. 24c). 3. C'est une exception qu'il a fallu énoncer pour elle-même, le commencement de l'acte vénérien étant aussi punissable que l'achèvement (ci-dessus, § 1).

Mais pourquoi est-il dit à part (ib. 20) : *Celui qui cohabite avec sa tante a découvert la nudité de son oncle*? A quoi bon cette addition à la règle? Il a fallu l'énoncer pour ajouter une pénalité spéciale, la privation d'enfants (dite à la fin du verset). Mais pourquoi est-il dit encore (ib. 21) : *Si quelqu'un épouse la femme de son frère, c'est une impureté*? C'est pour indiquer la même pénalité en ce cas; car R. Judan justifie ainsi le double énoncé de cette pénalité : l'expression « ils demeurent sans lignée » (ib.) signifie qu'ils n'auront pas d'enfants, et l'expression « ils mourront sans enfants » (ib. 20) indique qu'ils auront la douleur d'enterrer les enfants qu'ils auront eus. R. Yossa dit : la loi sur la relation avec la tante a été dite pour elle-même, afin d'exclure la femme de son frère maternel. Puisqu'on emploie ici le mot *tante*, et plus loin (ib. XXV, 49) : *il sera racheté ou par son oncle, ou par le fils de son oncle*, on compare ces 2 parentés et l'on dit : comme au cas de rachat il s'agit d'un parent du côté paternel, il en sera de même pour la relation illicite. Cette méthode de déduction pourrait s'appliquer aussi à la belle-sœur? Comme en parlant de la tante, il est question d'une parente du côté paternel, il en est de même pour la belle-sœur? Ce raisonnement est conforme à l'avis de R. Akiba [1]; mais selon R. Ismaël au contraire, on procède suivant comparaison entre le terme « belle-sœur » employé ici et celui du verset précité (ib. XX, 21) *si quelqu'un épouse la femme de son frère, c'est une impureté* [2] : de même que pour la menstruée il arrivera plus tard un moment où l'interdit cesse, il en sera de même plus tard pour la femme d'un frère paternel [3] excluant seulement la femme d'un frère maternel, dont l'interdit ne cesse jamais? Il n'y a lieu de dresser l'objection que selon R. Ismaël [4]; donc, on n'a que faire de la réponse de R. Yossé. R. Abahou ou R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : lorsqu'il y a 2 défenses en présence d'une prescription [5] dont la trangression volontaire entraîne le retranchement, il en résulte la multiplicité des condamnations pour plusieurs fautes. C'est fondé sur ce qu'il est dit (Exode, XXX, 33-4) : *Elle ne doit point couler sur le corps d'un homme ordinaire, et vous n'en composerez point une pareille, dans les mêmes proportions ; c'est une chose sainte, elle doit être sacrée pour vous. Celui qui en imitera la composition, ou qui en appliquera sur un profane, sera retranché de son peuple.* Or, les 2 défenses négatives, suivies d'une pénalité du retranchement, indiquent qu'il y a plusieurs condamnations en cas d'erreurs multiples. A quoi bon, selon R. Yoḥanan, la mention de la peine du retranchement pour la sœur [6]? Les défenses, étant exprimées au masculin, se rapportent aux hommes, et l'expression explétive

1. Il ne déduit pas la défense pour la belle-sœur de la femme menstruée. B. tr. Yebamôth, 54b. 2. Le texte a : *nidda*, signifiant aussi : menstruée; ce qui autorise la déduction suivante. 3. S'il meurt sans enfants, le lévirat a lieu. 4. Il compare le cas de la belle-sœur à la menstruée, sans qu'il faille un énoncé spécial. 5. Jér., tr. Yebamoth, XI, 1 (f. 11d); B. Kritoth, 3a. 6. Les défenses exprimées pour chaque cas suffisent à constater la multiplicité des condamnations.

pour *la sœur*, אח, s'étend aux femmes ; ce qui comprend la pénalité pour les 2 sexes. Mais est-ce que R. Eliézer n'admet pas aussi la peine capitale pour les femmes en ce cas? Oui certes, dit-il ; et de l'expression *vous n'approcherez pas*, etc. (ib.), mise au pluriel, il déduit que la pénalité s'applique aussi bien à l'homme qu'à la femme. Mais à quoi R. Yoḥanan applique-t-il cette dernière expression, ayant déjà déduit d'un autre terme l'égalité de peine pour tous ? Il en a spécifié l'application, mais de façon trop peu claire pour être reproduite. Contre l'énonciation faite plus haut, que les défenses indiquent la multiplicité des peines, on peut encore opposer ce que R. Samuel b. Aba a objecté devant R. Zeira : à quoi bon spécifier l'interdit de manger des sacrifices pacifiques à l'état impur, puisqu'il y a autant de défenses spéciales qu'il y a de saintetés ? Il a fallu l'énoncer, répondit R. Zeira, dans le but seul d'exclure les saintetés des revenus du Temple [1], afin qu'il n'y ait pas de culpabilité à leur égard quant à ce qui est rejeté (égorgé avec l'intention de le garder trop longtemps), ou un reliquat trop tardif, ou à ce qui est devenu impur par contact. Mais n'est-ce pas déjà prévu qu'ils échappent à ces défauts, par l'enseignement disant [2] : on joint ensemble les parties de sacrifices offertes à l'autel, pour constituer la quantité légale au point de vue de ce qui est rejeté, ou du reliquat tardif, ou de l'impur, et les interdire à titre de prévarication si l'on en a profité ; tandis que cette jonction n'a pas lieu pour les saintetés des revenus sacerdotaux (non sacrifiés) ? En effet, fut-il répondu, puisqu'on ne les considère pas comme joints, il y aura plusieurs pénalités en cas d'infractions par erreur. C'est bien ainsi, ajouta R. Ḥanina, il y a multiplicité des peines, de même que l'on n'opère pas de jonction sous le rapport de la prévarication. Y a-t-il une déduction à tirer de ce que l'on pose la règle générale pour le précepte affirmatif et l'exception pour la défense ? Selon R. Eliézer, elles se confondent [3].

Chaque fois que l'on a énoncé des travaux capitaux, il y a des dérivations. On a enseigné ailleurs [4] : il y a 4 sortes capitales de dommages, savoir à l'égard du bœuf, celui qui frappe des cornes, celui qui pousse ainsi, ou qui heurte. Sur quoi R. Ḥiya a enseigné : s'il mord, ou se couche sur les vases pour les briser, ou s'il rue, il commet une dérivation du vice d'être poussif [5]. On a enseigné ailleurs [6] : On considère comme impuretés capitales p. ex. l'insecte rampant, et le sperme est considéré être la dérivation de ce dernier. Cet avis est celui de R. Juda au nom de R. Naḥum. En quoi les pièges sont-ils d'une impureté inférieure? En ce qu'ils ne font que toucher aux reptiles. L'impureté capitale communique son état à tout ce qui la touche ; ce qui en dérive ne donne l'impureté qu'aux comestibles ou aux boissons, et les vases d'argile ne rendent aussi impurs que les comestibles ou les boissons. Mais est-ce que le vase, en effet, ne devient pas une impureté capitale s'il a servi de siège à un homme atteint

1. Pour eux, le consommateur impur n'est pas puni du retranchement. 2. Tr. Méilâ, IV, 1. 3. Suit tout un passage traduit au tr. *Kilaïm*, VIII, 1 (t. II, p. 301-2). 4. Tr. *Baba Kama*, I, 1. 5. C'est le même défaut d'être nuisible. 6. Tr. *Kélim*, I, 1.

de gonorrhée, tandis qu'ici, après avoir énuméré les travaux capitaux au nombre de 39 interdits le samedi, on compte comme tel p. ex. le labourage? Ainsi, R. Ḥiya a enseigné que les actions de creuser, ou de fermer une rigole, ou d'enfoncer des pieux, sont des dérivations de la culture. Si les travaux capitaux sont estimés tels d'après l'élaboration du Temple, à quel usage a-t-on pu pour cela se mettre à cultiver ? Il l'a fallu pour planter des épices nécessaires à l'encens[1]. Combien faut-il avoir cultivé pour être coupable ? Ce qu'il en faut, selon R. Matnia, pour planter du cresson ; selon R. Aḥa b. Rab, de quoi planter des pointes de froment (bien peu). On a dit plus loin (IX, 7) : en fait de semailles, on est coupable pour 2 graines de courge, ou 2 graines de concombre, ou 2 graines de fève égyptienne ; et, de même on a enseigné que c'est la mesure pour les froments médiques. R. Samuel dit au nom de R. Zeira : comme le froment est très précieux, on l'a estimé à l'égal des plantes de jardinage non comestibles[2].

Pour tout travail pouvant profiter à la terre, on est condamnable ; ainsi il est défendu de cultiver, de creuser, de former des rigoles, d'enfoncer des pieux, de parquer (נדר) des animaux, de bêcher, de fumer, de balayer, de laver le sol (pour abattre la poussière), de briser les mottes de terre, d'émonder les arbres, de brûler les joncs parasites, ou les palmiers nains des marais ; ou, selon R. Zeira[3] de tracer un conduit d'eau (drainer), dont les côtés deviendront aptes à la culture ; d'épierrer, de former des degrés pour aller puiser l'eau d'arrosage, de remplir d'eau les cavités autour des oliviers, de creuser de petites rigoles au pied des vignes, enfin d'accomplir nul travail profitable à la terre, sous peine de culpabilité à titre d'agriculture. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[4] : pour la cuisson d'une charogne au jour de fête (quoique faite sans utilité), on n'est pas passible de la pénalité des coups de lanière[5], puisqu'en général la cuisson est permise ce jour-là ; selon R. Simon b. Lakisch, cette pénalité sera maintenue, puisque la cuisson n'est permise que pour le manger. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, contre R. Yoḥanan, si cette cuisson d'interdit n'entraîne pas la pénalité des coups, échapperait-on à cette pénalité si l'on cultive en un jour de fête, sous prétexte que, par exception[6], un travail de ce genre sera parfois permis en ce jour ? Ce n'est pas à comparer, dit R. Yossé b. R. Ila, puisque nulle culture régulière n'est permise en ce jour. R. Sameï dit en présence de R. Yassa, ou R. Aḥa au nom de R. Ila : lorsqu'au jour de fête, pour couvrir le sang d'un oiseau égorgé, on permet de creuser un peu la terre, c'est conforme à l'avis de R. Simon, disant qu'un tel travail est seulement interdit s'il est accompli pour lui-même (p. ex. de creuser pour la culture). Quoi, s'écria R. Yossa, se levant en même temps que R. Aḥa, comment peux-

1. Ci-après, XII, 2. 2. On a indiqué comme mesure 2 grains, ce qui est bien inférieur à la mesure ordinaire, l'équivalent d'une figue sèche. 3. Tr. *Schebiith*, III, 2 (t. II, p. 348); Moëd qaton, I, 2 (f. 80b). 4. Jér., Beça, I, 3 (f 60b). 5. Pénalité applicable au transgresseur d'une défense. 6. Si en égorgeant un oiseau ce jour on manque de terre pour couvrir le sang, on peut creuser.

tu t'exprimer ainsi? R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit, selon R. Meir, qu'en 24 cas Schammaï est moins sévère qu'Hillel, que c'est là un des cas en question? Or, si ce cas était seulement admissible selon R. Simon, R. Meir déclarant la culpabilité même pour le travail de creusement dans le but de couvrir le sang, il n'y aurait qu'à admettre 23 cas, sans discussion à ce dernier sujet entre Schammaï et Hillel? Il faut donc admettre que R. Meir et R. Simon partagent le même avis, de permettre en ce jour un déplacement de terre sans but de culture. Mais alors, au lieu de dire plus haut (II, 5), dans une circonstance analogue de profit indirect à tirer d'un travail interdit[1], que R. Yossé et R. Simon ont exprimé tous deux le même avis, il faudrait dire que R. Meir, R. Yossé et R. Simon ont exprimé tous 3 le même avis? Lorsque, selon les autres rabbins[2], il a fallu énoncer la règle en raison du doute qu'elle comporte, cela vous a paru clair et inutile; lorsqu'au contraire c'était clair pour les autres rabbins, comme au cas du creusement en un jour de fête pour couvrir le sang, c'était douteux pour nous, et il a fallu l'énoncer. Ainsi, lorsqu'on a fauché les herbages du jardin pour recueillir ces herbes, on est coupable de cette coupe; mais on ne le serait pas s'il s'agissait seulement de niveler, ou embellir le sol. Il va sans dire que l'on est coupable en cas de coupe pour l'herbe (c'est un travail interdit avec certitude); mais lorsqu'on a coupé dans le seul but d'embellissement, est-on coupable parce que le travail de coupe est inévitable, quoiqu'indirect, ou non[3], parce qu'il s'agit seulement d'embellir? Cette question de double pénalité n'a été posée que selon R. Simon; mais il n'y a pas de doute que, selon d'autres rabbins, en tous cas (directement, ou non), il y a eu culture, ou il y a eu moisson, et l'on est condamnable. R. Mena dit: il y a des paroles de rabbins[4], venant confirmer l'avis précité de R. Simon, puisque R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan: lorsqu'on a comprimé un poisson mariné pour lui-même (pour pouvoir le manger après l'avoir égoutté), on n'est pas blâmable; mais si c'est pour exprimer le jus, on est coupable; c'est certainement selon R. Simon, à l'opposé des autres rabbins, que l'on ne défend pas une opération de ce genre, car, selon eux, il y a le fait formel de la compression, ou de l'extraction du liquide, qui constitue l'interdit, quoiqu'il s'agisse de manger le poisson.

Pour tout travail aidant à faire mûrir les fruits, on est condamnable, comme si l'on avait semé. Ainsi, il est interdit de planter, de greffer, de provigner, d'enlever les branches desséchées, ou les vertes, de débarrasser les déchets, d'enduire les arbustes de ciment insecticide[5], d'enlever les feuilles mortes, de couvrir les racines de terre, de les enfumer pour tuer les vers, d'écheniller, d'épointer, de frotter les fruits tardifs avec de l'huile, de les arroser, de les trouer pour la maturité, d'établir des cases protectrices de l'écorce, enfin de se

1. Au sujet de l'extinction de la lumière le vendredi soir. 2 Pour le cas de R. Yohanan, de la coupe de l'herbe, ci-après. 3. Y a-t-il double faute pour coupe et culture? 4. C.-à-d. de R. Hiya au nom de R. Yohanan. 5. Tous ces termes se trouvent au tr. *Schebiith*, II, 2-5 (t. II, p. 335-7).

livrer à aucun travail faisait mûrir les fruits, sous peine de culpabilité à titre de semailles. Zeira b. Ḥiya b. Aschè dit au nom de Cahana : celui qui plante le samedi est condamnable du même fait. R. Zeira dit : tailler la vigne est aussi condamnable que de planter [1]. Si le samedi on a commis en un état d'erreur ces 2 actions, on est 2 fois coupable selon Cahana ; selon R. Zeira, on n'est qu'une fois coupable (ce sont 2 dérivations d'une même action capitale). Se peut-il que R. Zeira compare la taille à la plantation, au lieu de l'assimiler à la moisson ? pourquoi ne pas comparer au contraire la plantation à la taille de la vigne, toutes actions comprises dans la défense de semer la 7e année ? Et serait-on moins sévère pour la taille de la vigne, défendue par mention spéciale ? Or, on ne saurait absoudre ce cas à titre de moisson ; donc, on ne peut pas établir de différence entre la plantation et la taille de la vigne, soit d'après R. Cahana, soit d'après R. Zeira, et en tous cas il y a double culpabilité. Quant à la moisson, R. Ḥiya a enseigné [2] : Si l'on moissonne, ou vendange, ou récolte les olives, ou ramasse les dattes, ou arrache, ou recueille les figues, on est coupable pour avoir moissonné ; si l'on a coupé un champignon, ou recueilli de la gomme ou du corail, on est doublement coupable, pour avoir coupé et planté [3] ; si l'on a coupé du coriandre, ou du cresson, ou du persil, de la rüe, de l'endive, τρώξυμον, une sorte de porreau, de la balsamine, on est coupable à la fois d'avoir moissonné et d'avoir semé (ce qui a lieu du même coup). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si l'on a placé un pot troué sur un autre semblable, on est à la fois coupable pour avoir moissonné et pour avoir semé [4]. Il dit au nom du même : celui qui coupe un tronc de sycomore est 3 fois coupable ; et cependant, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce dernier avis ne contredit pas le précédent : celui qui coupe simplement est coupable d'avoir moissonné et d'avoir semé (provoquant en même temps une nouvelle pousse), tandis qu'en nivelant la souche, on l'a rendue apte à un service manuel, et il s'y ajoute la faute de « frapper avec l'enclume » pour l'aplatir. Les rabbins de Césarée disent : la pêche du poisson et tout ce qui sépare de l'état de vie est un acte condamnable comme la moisson.

Quelle est, demanda R. Samuel b. Sasartaï, la dérivation de la mise en gerbe, qui est un travail capital ? R. Yossé dit l'avoir entendu exprimer par R. Simon au nom de R. Aḥa, mais il ne se souvenait plus de ce qu'il avait entendu. Quelle est-elle ? Celui qui fend du riz ou de l'orge pour l'éplucher est coupable d'avoir dépiqué le blé ; celui qui, après avoir étendu des figues a sécher, ou des raisins secs, ou du sel, ou du bois mort (baculus), les réunit, est coupable d'avoir mis en gerbes. Ainsi, tout travail touchant le comestible direct est une dérivation de la mise en gerbe ; mais la réunion pour l'éplucher dérive du dépiquage. Lorsqu'une femme roule le froment, pour enlever le

1. Tr. Kilaïm, VIII, 1, fin (t. II, p. 302) ; tr. Synhédrin, VII, 5, fin (f. 24d). 2. Ci-dessus, commenc. de ce § 2. 3. Provoquant ainsi une nouvelle pousse. 4. En arrêtant la croissance du 1er et en nourrissant le second par le 1er.

déchet, elle commet un acte blâmable dérivant du tamisage ; lorsqu'elle frotte les pointes, elle est coupable par dérivation du dépiquage ; lorsqu'elle nettoie les adhérences latérales, elle est coupable d'avoir trié ; lorsqu'elle les écrase, elle est coupable d'avoir moulu ; lorsqu'elle les fait sauter à la main, elle est coupable de vanner ; lorsqu'enfin, elle achève toute l'œuvre s'y rapportant, elle est coupable d'avoir forgé. Celui qui bat les tiges de lin avec un bâton, κόπανον, est coupable de battre le blé (par dérivation) ; celui qui les bat avec une grosse latte est coupable d'avoir moulu (écrasant les graines) ; s'il se sert d'une pelle à jour (πτιστής), il est coupable d'avoir vanné ; s'il le prend à la main pour faire son choix, il est coupable de trier ; s'il fend le lin et l'éparpille, il est coupable de l'avoir cardé ; s'il détache une tige de l'autre, il est coupable de les avoir coupées ; lorsqu'enfin il achève tout l'ouvrage qui s'y rapporte, il est coupable (par dérivation) d'avoir frappé sur l'enclume (signe final). Celui qui pour piler l'oignon écrase la tête, est coupable de dépiquage ; s'il choisit les pelures [1], il est coupable d'avoir trié ; s'il les broie au mortier, il est coupable d'avoir moulu ; s'il y joint un liquide, il est coupable d'avoir pétri ; s'il achève d'opérer tout ce qui s'y rapporte, il est coupable d'avoir pour ainsi dire forgé (mis la dernière main). Pour le ciment rouge, lorsqu'on commence à le gratter, on est coupable d'avoir trié ; lorsqu'on en broie pour l'amollir, on est coupable de dépiquage ; lorsqu'on en pile au mortier, on est coupable pour la mouture ; si l'on y joint du liquide, on est coupable de l'avoir pétri ; si l'on déblaie l'entrée d'une caverne (antrum), on est coupable d'avoir bâti ; lorsqu'on nivelle un fossé, on est coupable d'y avoir coupé ; si enfin on achève toute l'œuvre s'y rapportant, on est aussi blâmable que d'avoir forgé.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si l'on a comprimé des poissons pour les manger (après les avoir fait égoutter), on n'est pas blâmable ; mais si c'est pour le jus à en tirer, c'est interdit. Rab dit : si l'on comprime des produits confits pour les manger ensuite, c'est permis ; mais si c'est pour en tirer le jus, c'est interdit ; tandis qu'à l'égard des objets bouillis, c'est aussi bien interdit si c'est pour les manger que pour leur jus. Samuel établit le même interdit sans distinction, pour les fruits confits comme pour les produits bouillis. R. Ḥiskia dit : l'avis de Rab conteste celui de R. Yoḥanan. Mais en quoi diffèrent-ils, demanda R. Mena, puisque tous deux permettent de le manger, non d'en tirer le jus ? Non, c'est que Rab défend la compression en un cas et l'autorise dans l'autre en principe ; R. Yoḥanan, au contraire, déclare seulement la dispense en cas du fait accompli (le défendant en principe). R. Aba b. Mamal dit : il est interdit d'écraser un oignon, si c'est pour communiquer son goût au mets ; mais si c'est seulement pour en faire sortir l'acuité de goût (et l'adoucir), c'est permis. R. Zeira au nom de R. Houna permet d'enfouir un radis dans du sel, à la condition de ne pas l'y laisser séjourner longtemps (ne pas le confire). Il dit aussi : dès que le tailleur a livré des habits, on peut les revêtir, sans se préoccuper si, faute de les avoir essayés, ils pourraient se déchirer. Il dit

1. Ou : s'il retire le cœur des pelures.

encore : si les vêtements se sont trouvés froissés par les épines, on peut les étendre dans un endroit secret, en faisant attention de ne pas les déchirer par ce contact épineux. Il dit enfin : lorsque de la boue est tombée sur les vêtements, on peut l'écraser d'une main pour la rejeter, mais sans frotter l'étoffe. De même, dit-il, on sait bien que l'on peut secouer les vêtements d'une personne, et que c'est défendu pour ceux de 3 ; pour ceux de 2 personnes, cas douteux, il a fallu dire qu'on le permet. Lorsque quelqu'un s'est baigné, R. Houna et R. Juda émettent des avis différents sur la manière de s'essuyer : l'un permet de s'essuyer tout le corps d'un coup (afin de ne plus toucher à la partie mouillée), mais il défend d'essuyer un membre après l'autre ; l'autre le défend de toutes façons. R. Aba b. Zemina étant allé se baigner avec R. Zeira, il ne lui permit pas de s'essuyer, d'aucune façon. Ils diffèrent aussi d'avis au cas où de l'eau est tombée sur le vêtement : l'un permet de secouer l'étoffe, non de la tordre ; l'autre permet au contraire de la tordre, non de la secouer. R. Aba b. Ḥiya b. Asché dit : on peut cracher dans son mouchoir, sans se préoccuper de la compression de l'étoffe mouillée en la serrant plus tard. Selon lui, il y a divergence d'opinion à ce sujet entre R. Ḥiya le grand et R. Simon b. Rab : l'un permet de cracher à terre, puis de l'écraser du pied ; l'autre le défend. En quel cas discutent-ils ? lorsqu'il n'y a pas de pierres plates ; ψῆφοι, mais si le sol est bien pavé, tous le permettent[1]. Si ayant craché, un vent assez fort a dispersé le tout, on est coupable d'avoir tamisé, comme en général on est coupable de ce fait pour tout ce qui mis au vent a été pulvérisé.

« Trier » est un travail capital. Il peut arriver, dit R. Judan, que l'on trie les mottes de terre du blé toute la journée sans que l'on soit coupable (le triage ayant été inachevé et laissant de la terre) ; d'autres fois, il suffit pour être coupable d'en avoir pris l'équivalent d'une grosse figue ; et ceci a lieu lorsque la petite quantité prise a été complètement triée et débarrassée. Sur ce qu'il est dit ailleurs[2] que, selon Schammaï, on trie le comestible seul et on le mange, tandis que Hillel permet de trier selon l'ordinaire au jour de fête, R. Yôna demanda : en agissant ainsi le samedi, selon l'avis de Schammaï, serait-on passible du sacrifice de péché, ou non ? Certes, répondit R. Yossa, et pourquoi ne le serait-on pas, puisque si l'on avait agi, le samedi, selon ce qu'Hillel autorise pour le jour de fête (le triage ordinaire), on serait coupable; il en sera donc de même, selon Schammaï, même en ne retirant le samedi que le manger seul. R. Mena dit : mon père R. Yôna s'est exprimé ainsi avec juste raison, sa question se référant seulement à l'avis de Schammaï, et il s'agit de savoir si ce que Schammaï permet le jour de fête est simplement un triage modifié, lequel serait interdit le samedi ; si au contraire l'extraction du manger n'est pas un triage, on le permettait aussi ce jour. Choisir certains produits au milieu d'autres est aussi défendu, selon R. Ḥiskia ; selon R. Yoḥanan, on n'est pas coupable en ce cas. Mais n'y a-t-il pas un ensei-

1. On ne craint pas alors de niveler une cavité par la pression du pied. 2. Tr. *Beça*, I, 10 (f. 60d).

gnement qui dit[1], à l'opposé de Ḥiskia, que l'on peut trier et mettre sur la table ce que l'on va manger aussitôt? Cette autorisation est justifiée, dit R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Samuel b. Isaac, au cas où l'on a des hôtes qui mangent au fur et à mesure de la présentation des produits. Ainsi, l'on a enseigné : ce triage pour l'usage immédiat est permis, à condition de ne pas se mettre à choisir une seule espèce dans tout le reste (triage alors très évident). Lorsque par erreur on aura extrait toute cette espèce, le samedi on sera coupable : selon l'avis de Ḥiskia on l'est, parce que le triage ordinaire est un acte coupable le samedi ; selon R. Yoḥanan on l'est, parce que l'action de mettre en un seul coin toute l'espèce extraite est défendue. Puisque Ḥiskia défend même de trier le manger seul, il défend aussi de choisir un gâteau de figues parmi d'autres, ou de grenades dans un tas semblable ; et, s'il en est ainsi, il serait même défendu de choisir un homme au milieu de ses pareils. Quel est l'avis (celui de Ḥiskia, ou celui de R. Yoḥanan) qui sert de règle ? Tous approuvent la conduite de R. Amé : comme il eut un jour des hôtes, il leur offrit des lupins (θέρμος) non épluchés, ni triés, et leur dit de faire attention de ne pas avaler la partie ligneuse du bout[2].

On a enseigné qu'il est défendu de trier, moudre, tamiser ; celui qui a commis un de ces actes le samedi est passible de la lapidation ; si c'est un jour de fête, il encourt la peine des coups de lanière. Mais n'a-t-on pas dit ailleurs[3] que l'on peut trier comme d'ordinaire, sur ses genoux, ou dans une écuelle? En effet, dit R. Ḥanina Antonia, l'enseignement qui l'interdit est conforme à l'avis de R. Gamaliel qui le défend aussi et permet seulement de jeter les produits de côté et d'autre pour les diviser. Mais n'a-t-on pas enseigné que chez R. Gamaliel on concassait le poivre dans les moulins à main ? Or, se peut-il que l'on permette la mouture et que l'on défende le triage ? Non, dit R. Yossé au nom de R. Ila, on n'a pas permis la mouture régulière (se servant de petits moulins spéciaux). D'où sait-on qu'il est défendu de trier, de moudre, de tamiser ? On le sait, dit R. Yossé au nom de R. Simon b. Lakisch, de ce qu'il est dit (Exode, XII, 16, 17): *on ne fera nul travail en ces jours*, jusqu'aux mots *vous observerez les préceptes des pains azymes* etc.[4] On a dit que R. Yossa observa : ce n'est pas de la résultante de ces 2 passages que l'on a déduit l'autorisation pour la cuisson au jour de fête ; ce n'est pas ce que R. Yossa a voulu exprimer ; mais il dit au nom de R. Simon b. Lakisch qu'il faut tirer cette déduction des mots disant (ib) : *seulement ce qui sert à la nourriture de toute âme pourra être accompli par vous* ; puis viennent les mots : *vous observerez ces préceptes* etc.[5].

On a enseigné que selon Ḥiskia au contraire, les termes *mais lui seul* de ce verset servent à exclure, ou à indiquer les défenses de moissonner, de

1. Tossefta sur ce tr., ch. 17. 2. Ce fait prouve la défense de trier, même pour la table. 3. Tr. *Beça*, I, 8. 4. On permet donc les diverses actions à partir de celle de pétrir la pâte, non celles qui précèdent. 5. Ceux qui précèdent sont interdits.

moudre, ou de tamiser, au jour de fête (non de trier). R. Zeira ou R. Ḥiya b. Aschè dit au nom de Samuel[1] : celui qui transvase est coupable comme s'il avait trié. R. Zeira ajoute qu'il lui semble plutôt devoir dériver cette action du tamisage. R. Yôna et R. Yossa avaient dit tous deux : en principe, nous avions supposé que R. Zeira avait bien fait de déduire ce fait de l'action de tamiser; car en tamisant, la fine fleur de farine tombe au bas, et la grosse reste en haut, comme cela se passe en transvasant la lie de vin. Mais cela n'aboutissait à rien, la défense n'existant évidemment qu'à titre de triage, vu qu'au jour de fête on a permis le triage interdit le samedi, comme on a permis de transvaser la lie ; ainsi, l'on a été moins sévère qu'au samedi pour le triage que l'on pourra effectuer à l'ordinaire, sur ses genoux, ou dans une écuelle ; de même, pour la lie, on a permis d'en mettre dans la passoire au jour de fête tandis que l'on n'a accordé aucun allégement pour tamiser en ce jour. Aussi R. Ḥanina b. Yassa dit au nom de R. Juda[2] : il n'est pas permis de passer une 2e fois au tamis la farine passée la veille, mais on peut la faire passer au dos du van (en changeant un peu). Or, si le transvasement de la lie était une dérivation du tamisage, ce serait interdit au même titre (c'est qu'il dérive du triage). R. Yossa b. R. Aboun dit : l'interdit de repasser la farine au tamis est un avis contraire de R. Juda, puisqu'il dit[3] que l'on a permis de préparer en ce jour de fête les ingrédients du manger, à plus forte raison permet-il de vanner en ce jour. Voici seulement ce qu'il a demandé : peut-on, d'après les autres rabbins (opposés à R. Juda) faire passer une 2e fois la farine, en adoptant un changement (du van)?

« Moudre » est un travail capital. Comme dérivation, on défend de broyer du sel, ou de concasser du poivre. Celui qui vanne des morceaux de gypse, ou la balle du blé, ou du sable, ou du terreau (pour rejeter les cailloux), est coupable d'avoir tamisé ; si l'on pétrit du son, ou de la terre, ou des colyres, ou des amalgames composés de plantes médicinales, on est coupable d'avoir pétri, ainsi que si l'on a apprêté la pâte, ou préparé les miches distinctes. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, ailleurs il est dit[4] que l'on est coupable pour chaque acte séparé, d'avoir pétri, préparé la pâte, et l'avoir cuite ; tandis que ces 3 actions faites le samedi, dans un même état d'ignorance, n'entraînent qu'une pénalité? C'est qu'ailleurs (au sujet des azymes) la répétition des versets indique la division des pénalités, ce qui n'a pas lieu ici. Comment se fait-il que la mise du pain au four soit comptée comme travail capital, non la cuisson, admise comme dérivation? C'est parce qu'après avoir énuméré l'ordre des travaux à accomplir pour arriver à la pâte, il a continué à s'exprimer de même. Comme autre dérivation de cuisson, on défend de pulvériser (ἀγνόω) des morceaux de verre (قوارير), d'oindre un gâteau, de faire fondre de la résine, de dissoudre les liens (cordes). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : si l'on fait réduire un morceau de chair à l'eau, on est coupable par dérivation de

1. Ci-après, XX, 1. 2. B. *Beça*, 29b. 3. Tossefta à Meghilla, I. 4. B Pesahim, 41a.

la cuisson, de même qu'il est interdit, pour la même cause, de rôtir, ou de frire, ou de bouillir, ou d'enfumer. Peut-on cuire un mets dans l'eau chaude de Tibériade? Ḥiskia le défend; R. Yoḥanan le permet [1]. R. Mena dit être allé à Césarée et avoir entendu dire par R. Zeriqan au nom de Ḥiskia que, d'après ce dernier (qui, le samedi, interdit une telle cuisson), il y a lieu de savoir quelle est la règle pour l'agneau pascal déjà bouilli dans l'eau chaude de Tibériade. Il y a 2 avis divers à ce sujet : l'un l'interdit; l'autre le permet. L'un se fonde sur ce qu'il est dit (ib. 9) : *N'en mangez rien qui soit à demi cuit, ni même bouilli dans l'eau*; le passage à l'eau est donc défendu. L'autre le permet, pourvu qu'on le fasse rôtir ensuite, comme il est dit (ibid.) : *seulement rôti au feu, la tête avec les jarrets et les entrailles.* — Quant à toutes les mesures énoncées pour les travaux capitaux, s'il s'agit de manger, la mesure sera une figue sèche pour la nourriture humaine, ou pour les animaux le contenu d'une bouche d'agneau; s'il s'agit de cuisson, la mesure sera de quoi cuire un œuf ordinaire (de poule); s'il s'agit de tisser, ce sera le double de la largeur d'un empan; si c'est pour filer, ce sera la mesure d'un empan, comme il est dit ci-après (XIII, 4). — « Tondre la laine » est un travail capital. Si l'on a tondu sans dire dans quel but, si c'est pour filer ou pour tisser, quelle sera la mesure entraînant la condamnation? On peut y répondre par comparaison avec ce qu'il est dit : pour le transport de l'encre, la quantité défendue sera celle que contient une plume, de quoi écrire 2 lettres; si l'on spécifie que c'est pour corriger, il suffira qu'il y ait de quoi corriger une lettre [1]. On a enseigné ailleurs [2] : « lorsqu'on égorge un premier né (appartenant au cohen), on devra écarter la laine en la couchant de côté et d'autre, pour avoir la place nécessaire à ce que le couteau à égorger puisse passer, et l'on peut au besoin arracher le poil, à condition de ne pas jeter cette tonte dans un coin et de la laisser sur l'animal; de même on peut arracher le poil pour montrer à un homme compétent si le défaut qu'aurait la bête est seulement passager, ou permanent. » R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : celui qui arrache des poils le samedi, n'est pas coupable, car ce n'est pas la tonte régulière. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Simon b. Lakisch se conforme à son avis exprimé dans la discussion au cas où l'on a arraché du poil d'un sacrifice, ce que R Yoḥanan condamne et que R. Simon b. Lakisch absout. Mais, objecta R. Jérémie, R. Simon b. Lakisch, qui dispense ici de la pénalité, n'est-il pas en contradiction avec lui-même lorsqu'il enseigne [3] qu'en arrachant une plume d'oiseau, en enlevant le duvet, et en l'épointant, on est capable d'avoir commis 3 fautes; car, selon lui, la 1re faute équivaut à la tonte, la 2e au péché d'effacer, et la 3e à celui de frapper sur l'enclume (dernière retouche)? Il n'y a pas d'opposition, répond R. Yossé b. R. Aboun, car les 2 cas diffèrent; car plumer l'oiseau c'est le tondre (et il y a péché en ce cas), tandis que pour une brebis, il faut la tondre afin d'entraîner la condamnation, non pas arracher la laine [4].

1. Donc, en cas de non-spécification, on adopte la règle la moins sévère; v. ci-après, VIII, 3. 2. Tr. *Bekhoroth*, III, 3. 3. B. Sabbat, 74b. 4. B. Bekhoroth, 22.

Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'en cas d'arrachage des poils d'une brebis morte on est coupable, parce que c'est le mode de tonte en ce cas spécial, non pour la vivante.

« Blanchir » est un travail capital. C'est une dérivation interdite de blanchir l'étoffe avec du souffre provenant de la province de Aliqa[1], ainsi qu'aux femmes qui se fardent la figure (pour adoucir la peau), ou qui peignent le voile pour le faire paraître blanc, ou le tailleur mettant le fil à la bouche pour le satiner. De même encore, dit R. Cohen au nom des rabbins de Césarée, les fabricants de caleçons commettent un péché du même genre en apprêtant les étoffes. — « Carder » est un travail capital, et c'est une dérivation interdite de carder l'écorce du palmier, ou des arbrisseaux, εἶσος, ou de roseau. « Teindre » est interdit. Quelle teinture y avait-il pour le tabernacle? On frappait les animaux de verges pour faire venir le sang à l'épiderme et produire des *peaux de béliers rouges* (Exode, XXVI, 14). Ceci prouve, dit R. Yossa, que lorsqu'en ayant fait une blessure involontaire, le sang s'y fixe et rougit la peau, on est coupable au même titre (de teindre). Si l'on rougit la lèvre déjà rouge d'elle-même, c'est une faute du même genre. Celui qui tire du sang de quelqu'un est aussi coupable d'enlever la parcelle de vie qui se trouve à cette place[2]. Celui qui le 1er trace les contours d'une figure est coupable d'avoir écrit ; le second, qui passe la couleur, est coupable de l'avoir teinte. S'il y manquait un trait et qu'une autre personne l'achève, celle-ci est coupable d'avoir frappé sur l'enclume (d'avoir mis la dernière main). Tordre le linge et le laver est un seul travail capital. R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan b. Broqa a enseigné qu'au dire des teinturiers de Jérusalem, c'est un travail séparé de tordre le linge. Mais alors, selon lui, la Misnâ devrait énoncer 40 travaux? C'est que celle-ci énonce seulement les travaux sur lesquels tous seront d'accord, non ceux mis en discussion. Celui qui tresse des cordes, ou des ceintures, se rend coupable du péché de filer (par dérivation) ; celui qui tresse des paniers d'osier, κάναθρον, ou un tamis fin, ou un treillis, commet la faute d'avoir ourdi ; et, pour ce même fait, la femme qui met la trame dans les trous est aussi coupable. Si elle y place les fils posés au devant d'elle, elle est coupable d'avoir bâti des lais. Lorsqu'elle redresse le métier de tissage, elle est coupable d'avoir construit; lorsqu'elle commence à tisser, elle est coupable de tisser; lorsqu'elle coupe les fils qui dépassent, elle commet le péché de coupe; lorsqu'elle achève enfin cette œuvre, elle est coupable d'avoir frappé sur l'enclume (mis la dernière main). Lorsque le fabricant de paniers d'osier les borde de liane, il commet le péché d'ourdir ; en les cousant, il commet le péché de couture ; en repliant les bords, il commet le péché de construire ; en l'épointant, on commet le péché de couper ; enfin, en achevant l'ouvrage, on est coupable d'avoir frappé sur l'enclume.

1. Selon la correction de D. Loria (approuvée par J. Lévy), le sens serait : « Si l'on souffre du bois pour confectionner des outils, ou des cordes pour tresser des paniers. » 2. « Le sang est l'âme », dit le Deutér., XII, 23.

Celui qui tresse en longueur pour former des lits certains bois flexibles commet le péché d'ourdir ; si c'est en largeur, c'est le péché de tisser. Celui qui établit des grillages (κίγκλις) commet le péché de former des points de chaînette ; en l'épointant, on commet la faute de couper : enfin, en achevant l'ouvrage, on commet la faute de frapper sur l'enclume. La faute des points de chainette est la même si l'on attache 2 points à une cheville du métier de tissage, ou un point à 2 chevilles. — « Lier » ou « délier » est un travail capital. Avait-on occasion de lier pour les travaux du tabernacle? Oui, puisque l'on attachait les rideaux du parvis avec des cordages. N'était-ce pas momentané ? R. Yassa répond : comme les arrêts et la levée du camp avaient lieu par ordre divin (à époque indéterminée), les dispositions prises semblaient définitives [1]. Mais, objecta R. Yossé, puisque Dieu leur avait donné la promesse de les faire entrer en Palestine, on devait savoir d'avance que ces nœuds étaient seulement provisoires ? En effet, dit R. Pinḥas, le travail capital énoncé dans la Misna est basé sur l'ouvrage de couture des rideaux : lorsqu'une couture était rompue, on rattachait le fil avec un nœud ; si cela se répétait, on ne pouvait pas renouveler les nœuds (ce qui eût été peu convenable), et l'on déliait le 1er nœud pour recommencer le tout. Ḥiskia dit : un tailleur bon ouvrier ne laisse pas les nœuds de la couture en dehors, mais s'arrange de façon à ce que les deux bouts du fil soient à l'intérieur. A propos de quoi dit-il cela? Sur ce que R. Yossé b. Ḥanina vient de rappeler le travail de couture des rideaux au nombre de 6, dont la jonction eût été laide sans cette précaution de rentrer l'ourlé. Or, de ce qu'il est dit (ib. 2) : *la longueur d'un seul rideau*, on conclut que c'était un tapis tissé en grande longueur pour éviter les coutures ; s'il était rompu, on rattachait le fil, puis en arrivant au bout du tissu, on l'ouvrait et repliait le bord final en dedans pour le clore. R. Tanḥouma dit au nom de R. Houna : même dans la trame, il n'y avait pas de nœud, ni de lien. R. Oschia a enseigné : on peut le samedi arracher le couvercle, ou délier ce qui couvre ou ferme le panier de lianes contenant des dattes tardives, ou les boîtes (portula), à condition de ne pas rattacher ce couvercle ; ce n'est pas interdit, de même que l'on peut briser un tonneau de figues sèches pour les manger, ou les anses du double sac (δύωσάκκοι) ; car cette action de lier ou délier le samedi équivaut à ouvrir ou fermer une porte-[2].

Lorsque la Misna parle de déchirure et de coupure (2 synonimes), le 1er terme s'applique aux vêtements déchirés au milieu ; le 2e, aux peaux rompues de côté ; selon d'autres, c'est l'inverse : la déchirure se rapporte aux peaux, la coupure aux étoffes, et la déchirure a lieu pour les peaux, qui sont minces, comme les étoffes se coupent si elles sont de lin fin. Lorsqu'on a pris le ver tinctorial du Ḥalazon et qu'on le tue, on est 2 fois coupable selon les uns, ou une fois selon d'autres. L'un condamne deux fois, parce qu'outre le péché de chasser, on a commis celui de tuer ; l'autre ne condamne qu'une fois, parce

1. Ci-après, XII, 1. 2. Suit un passage traduit au tr. *Kilaïm*, IX, 10 (t. II, p. 323).

qu'il ne tient compte que du péché de tuer, non de celui de chasser[1].

« Égorger » est un travail capital. On n'aurait pas dû l'énoncer, dit R. Simon b. Lakisch, parce que c'est seulement une dérivation du péché de blesser. Mais pourquoi ne pas énoncer comme capital le fait d'avoir blessé ? C'est parce que l'on énumère tous les travaux relatifs à la préparation d'un repas que l'on mentionne aussi l'égorgement. « Tanner la peau » est interdit. Y avait-il un travail de ce genre pour les peaux du tabernacle, puisqu'on les conservait intactes par leur couleur ? En effet, on les grattait seulement, c'est-à-dire on lissait le poil pour égaliser le niveau. On peut supposer aussi que l'on tannait des peaux d'animaux impurs pour la couverture du toit, selon ce qu'a dit R. Samuel au nom de R. Abahou : il est permis de dresser des tentes en se servant des peaux d'animaux impurs. « Effacer » est interdit. Opérait-on ainsi au tabernacle? Oui, d'une façon analogue, dit Zeira b. Ḥinena au nom de R. Hanina, en étendant la peau sur une table de marbre, pour la râcler. Celui qui le samedi fait ce même travail est condamnable ; et précisément, dit R. Yossa au nom de R. Juda b. Lévi, ou R. Aḥa au nom de R. Juda, pour le fait d'effacer. Ce n'est vrai, toutefois, que pour une peau neuve, mais pour une vieille, il y a discussion entre R. Éliézer et les autres sages : si l'on balaye le sol, si on l'arrose pour abattre la poussière, si l'on fabrique du fromage, si l'on coagule du lait, si l'on trait du lait, ou si l'on retire d'une ruche des rayons de miel, on est passible d'un sacrifice de péché, selon R. Éliézer ; mais les autres sages, tout en défendant ces actes, ne condamnent pas le fait accompli. Selon R. Yossé b. R. Aboun, il n'y a pas de discussion, et tous admettent que si l'on balaye, ou arrose, on est condamnable, comme si l'on avait battu du blé ; si l'on fabrique du fromage, ou coagule du lait, on est aussi coupable que d'avoir pétri ; si l'on trait une vache, ou retire des rayons de miel, on est coupable d'avoir récolté (c'est le détacher de sa source) ; de même que si l'on comprime des olives adhérentes à l'arbre. D'après qui a-t-il fallu énoncer cet interdit? D'après R. Éliézer. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui gratte les bouts des poutres (κάλαμος) est coupable d'avoir coupé. Celui qui étale un emplâtre (σπλήνιον) est coupable du péché d'avoir effacé. Lorsqu'on a effacé une grande lettre, laissant de la place pour écrire 2 autres, on est condamnable ; mais lorsqu'on a écrit une grande lettre, eût-elle la place de 2 autres, on n'est pas condamnable. R. Menaḥem b. R. Yossé dit : on a été plus sévère à l'égard de celui qui efface que pour celui qui écrit ; parce qu'en effaçant pour réparer plus tard, on est condamnable, tandis qu'on ne l'est pas en écrivant pour l'annuler. Il suffit parfois d'écrire un point, entraînant à la fois la double condamnation, pour avoir écrit et effacé ; d'autres fois, en effaçant seulement un point, on sera passible des mêmes condamnations. Cela arrive lorsqu'on modifie la lettre ד en ר, ou à l'inverse. « Bâtir » est interdit. En quoi consistait la construction pour le tabernacle ? A fixer les poutres sur les crochets. Mais, puisque c'était là un travail provisoire, peut-on

1. Suit un passage reproduit de ci-dessus, II, 3.

en déduire une défense stable pour le sabbat? Oui, dit R. Yossa, comme les arrêts et la levée du camp avaient lieu à l'improviste, par ordre divin, la construction était considérée comme permanente. Toutefois, dit R. Yossé b. R. Aboun, Dieu ayant donné la promesse qu'Israel entrerait en Palestine, n'était-ce pas une confirmation de l'état provisoire? C'est qu'en effet une construction même provisoire est comme définitive; et cela prouve qu'une construction faite de côté (ou juxtaposition de poutres) suffit, ou si la bâtisse est placée sur autre chose que le sol, p. ex. des ustensiles. De l'érection sur crochets, on ne peut toutefois rien conclure, car on les considère comme le sol. On a dit: si l'un porte les pierres et l'autre le ciment, ce dernier est seul coupable; R. Yossé les condamne tous deux, car, selon lui, même la simple superposition de pierres, sans ciment, est une construction. Tous reconnaissent que si l'on a mis le ciment d'abord, puis les pierres, on est aussi coupable. Le maçon qui ajuste la pierre au sommet d'une rangée, formant un mur (Domus), est également coupable. Il n'a fallu énoncer ce dernier cas que selon les autres rabbins (R. Yossé interdisant toute pose de pierre). On interdit au même titre de faire le plancher, ou de confectionner les linteaux. — « Démolir » est interdit, à condition que ce soit utile pour rebâtir. R. Ḥana b. Ouqba dit au nom de R. Simon b. Lakisch : celui qui allonge des ustensiles tirés des troncs de palmier est condamnable pour avoir bâti. R. Ila au nom du même, défend, pour cette cause de souffler le verre au creuset (ce qui l'allonge). Les rabbins de Césarée disent en son nom : certains sujets semblent des travaux congénères, mais diffèrent en réalité, tandis que pour d'autres c'est l'inverse; ainsi, agrandir un vase de palmier, souffler le verre, ou estamper un objet à la presse, dérivent tous trois de « bâtir. » Trier, vanner ou tamiser, sont interdits comme venant du rejet de déchets, et chaque interdit est condamnable à part. Pourquoi ne pas énumérer au même titre la transmission d'un objet d'une maison à l'autre, à travers la rue? C'est que, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, c'est un cas discuté plus loin (XI, 1) entre R. Akiba et d'autres rabbins. R. Ḥiskia, ou R. Juda b. Lévi, dit au nom de Rabbi, qu'en effet on avait ajouté ce cas, de la transmission, aux travaux capitaux; seulement, on ne l'a pas énoncé avec les autres, parce que tous peuvent être effectués par une seule personne, et pour ce travail spécial, il faut 2 personnes; de plus, tous les travaux énoncés ont des dérivations, mais celui-ci n'en a pas.

3. On a encore énoncé une autre règle : si l'on porte au dehors ce qui est apte à être conservé et que l'on a l'habitude de conserver en telle quantité, on est passible d'un sacrifice de péché. Au cas contraire, celui-là seul qui a l'habitude de les conserver et l'a transporté est condamnable. — Ainsi, p. ex., si l'on porte de la paille de la quantité d'une gueule de vache, des écorces de légumes secs de la contenance d'une gueule de chameau, des épis de la contenance d'une gueule de mouton,

des herbes de la contenance d'une gueule de chevreau, des feuilles d'ail ou d'oignon, soit vertes de la grandeur d'une figue, soit sèches de la contenance d'une gueule de chevreau ; toutes ces quantités ne sauraient être jointes, les mesures étant inégales. Transporter des comestibles de la grandeur d'une figue est interdit, et on les joint pour constituer l'interdit, en raison de l'uniformité de mesure, sauf pour les écorces, les pépins, les tiges, le son fin ou gros ; selon R. Juda, il faut exclure la pelure de lentilles, qui mûrit avec elles.

En parlant de ce qui est bon à conserver, la Misna, selon R. Houna au nom de R. Eliézer, a pour but d'exclure ce qui touche l'idolâtrie ; selon R. Yoḥanan, on exclut tout ce qui est interdit à la puissance ; selon R. Ḥisda, on a en vue ce qui n'a pas de mesure. Selon une version, on est passible d'un sacrifice de péché si le samedi on en emporte une certaine mesure ; selon d'autres, quelque minime que soit la partie emportée, on est coupable. La 1re version est conforme à l'avis de R. Ḥisda qui se préoccupe de la mesure ; l'autre confirme l'opinion de R. Eliézer et de R. Yoḥanan. Selon les rabbins de Césarée au nom de R. Yossé b. Ḥanina, on exclut p. ex. le coton de propreté servant à la femme menstruée, inapte à être conservé. — R. Yona, ou R. Yossa le galiléen dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : ce qui est grave et n'exige qu'une petite mesure peut servir à parfaire ce qui est moins grave et dont la mesure d'interdit sera plus grande, mais non à l'inverse. Ainsi, les herbes, dont la quantité se mesure à la gueule de l'agneau, peuvent servir à compléter la mesure de la paille, dont la mesure plus grande est déterminée par la gueule d'une vache, non l'inverse. On a dit ailleurs [1] : On réunit, pour constituer la mesure légale, un morceau de vêtement (dont la mesure est de 3 doigts carrés) avec un fragment de sac [2], exigeant une quantité supérieure (4 doigts carrés), ou un fragment de ce dernier avec de la peau (dont la mesure légale est de 5 doigts carrés), ou de celle-ci avec un store (dont la mesure légale est de 6 doigts carrés) ; selon R. Simon, la jonction de ces 2 sortes diverses peut avoir lieu pour servir de bât sur l'âne, auquel cas il peut avoir une impureté capitale, si l'on était assis sur ce bât. Mais, demanda R. Jérémie, on comprend qu'au sujet de l'impureté l'on joigne 2 sujets de mesures inégales, parce qu'en constituant la largeur d'un palme carré, cela suffit à former la mesure d'impureté de siège; mais ici pourquoi a-t-elle lieu selon R. Yossé b. Ḥanina ? C'est que, dit R. Zeira en présence de R. Mena, elles ont déjà un point commun, qu'en cas d'apport de ces produits pour la valeur, on se sert de la même quantité. Mais, fut-il objecté, nous parlons de transport, et tu parles de valeur ? C'est que, répondit R. Eliézer en présence de R. Yossé, on les joint lorsqu'on amoncelle un peu de chaque produit pour les montrer en échantillon [3]. S'il en est ainsi, fut-il répliqué, on devrait parler du port d'une petite coupe pour ces échantillons ?

1. Tr. Méila, IV, 6. 2. Fait en poils de chèvres. 3. Chaque parcelle séparée serait trop minime et pourrait être dispersée au vent.

C'est que, dit R. Ḥanania, on permettra bien que la viande (mets supérieur) complète le pain, non que le pain complète la viande ; or, si l'herbe vient compléter la paille pour la vache, celle-ci ne sera que mieux nourrie par l'addition d'herbe, tandis qu'à l'inverse pour l'agneau, l'addition de paille grossière ne lui sera pas agréable, car il est habitué à l'herbe fine. R. Oschia enseigne : si l'on porte au dehors des ramilles pour une vache en quantité de la contenance de sa gueule, ou de la paille pour un agneau de la contenance de sa gueule, on est coupable. S'il en est ainsi, objecta R. Ila au nom de R. Yoḥanan, est-ce qu'au cas où l'on emporterait inutilement du manger pour un malade, en quantité de la contenance de sa bouche (fort peu), l'on serait coupable ? En effet, R. Oschia reconnaît que si l'on a apporté de l'herbe pour une vache selon la mesure suffisant à un agneau, on n'est pas coupable ; car, il ne faut pas supposer qu'en raison de l'adjonction entraînant la défense grave, on raisonnerait de même pour la petite quantité, et qu'elle est interdite : on a donc énoncé qu'il n'y a pas de culpabilité. R. Aboun b. Ḥiya observa ceci : l'on ne saurait se figurer, dans un mets, la jonction d'une quantité un peu inférieure à une figue complétée par une autre de mauvaise qualité (il en sera de même pour l'adjonction de la paille à l'herbe). — R. Zeira b. Ḥinena dit au nom de R. Ḥanina : ce que l'on a dit des pelures de lentilles est applicable aux rouges (fraiches) ; mais celles des lentilles noires (sèches) se détachent et ne cuisent pas en même temps que le reste.

CHAPITRE VIII

1. Si l'on transporte assez de vin pour mélanger une coupe potable [1], ou la quantité de lait absorbable en une fois, ou du miel suffisant pour l'étendre sur une plaie, de l'huile de quoi frotter un petit membre, assez d'eau pour humecter un collyre [2], on est coupable ; pour tous les autres liquides, la mesure est un quart de loug, comme aussi un quart pour tout ce que l'on verse ; pour toutes ces choses, dit R. Simon, la mesure est du quart (de loug). Du reste, on n'a précisé toutes ces mesures que pour ceux qui les enfouissent.

R. Zeira demanda à R. Oschia quelle est la mesure de la coupe dont parle la Misna ? On peut déduire l'inconnu du connu, répondit-il, puisque R. Juda dit que les 4 coupes mentionnées doivent avoir la contenance du quart (1/4 de loug) de la mesure italienne [3]. On a enseigné plus loin (XVIII, 1) : « On peut débarrasser 4 à 5 hottes ». Sur quoi, R. Zeira demanda aussi à R. Oschia quelle est la mesure de ces hottes ? On se rend compte de l'inconnu, lui dit-il, d'après ce qui est connu, comme il a été dit ailleurs [4] : pour 3 hottes ayant

1. Comme on ajoute 3/4 d'eau au vin pour le rendre potable, la coupe d'un quart n'aura que 1/16 de *loug* pur. 2. Maïmon a : شيان. 3. Soit 3/4 d'eau pour 1/4 de vin. Cf. ci-après, XVIII, 1, et Pesahim, X, 1. 4. Tr. *Schekalim*, III, 2.

chacune la mesure de 3 *saa* [1], on prélève l'oblation sur le contenu sacré de la salle sacerdotale au Temple. R. Yossé b. Aboun dit au nom de R. Yoḥanan que c'est l'avis de R. Juda qu'exprime notre Misnâ, puisqu'il est dit : pour l'eau, on adopte comme mesure de quantité une simple gorgée ; R. Juda assigne pour mesure ce qu'il faut pour rendre la coupe potable ; de même pour le vin, la mesure ordinaire est d'une gorgée, tandis que R. Juda assigne pour mesure ce que l'on met dans une coupe à mélanger [2]. Par quelle quantité opère-t-on le mélange, pour qu'il soit admis légalement? On peut le savoir de ce qui vient d'être dit : soit la mesure pour l'eau, soit celle du vin, est une gorgée, tandis que R. Juda adopte pour mesure ce qu'il faut pour opérer le mélange ; cela prouve qu'à ce mélange sera applicable l'opération ordinaire des coupes. Quelle sera la mesure des coupes [3] ? Selon R. Aboun, c'est un quart de *loug* (τετάρτον) et un quart de ce dernier (=5/16). Devra-t-on boire ces 4 coupes à la suite, sans intervalle de temps? Puisque R. Yoḥanan a enseigné [4] que lorsqu'on a entendu la récitation du *Hallel* au Temple, le devoir de ce récit est rempli ; il en sera de même pour les 4 coupes bues à la suite l'une de l'autre. Est-il permis de boire une coupe en plusieurs traits ? Certes, car le devoir est de boire, non de s'enivrer, ce qui n'aura pas lieu en buvant à plusieurs reprises. Peut-on employer à ce devoir du vin provenant de la 7e année agraire? On a enseigné que R. Oschia le permet. Est-ce permis aussi avec du vin épicé (conditum) ? Oui, le déduisant de ce que Bar-Kappara parle du mélange d'épices au vin (sans l'annuler). Est-il permis que l'addition d'eau du mélange soit supérieure des 3/4? Oui, R. Ḥiya ayant enseigné que les 4 coupes de la soirée pascale pourront être composées aussi bien de vin pur que de vin mélangé, pourvu qu'il reste le goût et la couleur du vin. Il est bon, dit R. Jérémie [5], d'accomplir ce devoir avec du vin rouge, selon ce verset (Prov. XXIII, 21) : *Ne regarde pas comme le vin brille d'un éclat de rouge* ; c'est donc la vraie couleur du vin. Est-il permis d'employer à cet effet du vin cuit, au point d'avoir le goût épicé? Oui, dit R. Yôna. Il se conforme à sa décision prise (de pouvoir mitiger ce vin) lorsqu'après avoir bu les 4 coupes, le soir de Pâques, il en devint malade jusqu'à la fête de Pentecôte ; et le même fait est survenu à R. Juda b. R. Ḥaï, qui resta malade jusqu'à la fête des tabernacles. Une matrone romaine ayant remarqué sa face rougie [6], lui dit : o vieillard, tu t'es avili, par l'une de ces 3 choses, ou de t'enivrer de vin, ou de prêter de l'argent à usure, ou d'élever des porcs. Maudite soit cette femme, répliqua-t-il, je n'ai aucun de ces 3 faits à me reprocher; c'est la préoccupation de mes études [7] qui me donne cet aspect, comme il est écrit (Ecclés. VIII, 1) : *la*

1. Mesure adoptée aussi pour les hottes, citée ci-après, XVIII, 1. 2. Soit 1/4 de vin, le reste en eau. 3. Ignorant maintenant la mesure romaine, quelle sera la mesure des 4 coupes à Pâques? 4. Tr. *Berakhôth*, I, 8 (t. I, p. 23). 5. B. Pesahim, 110b. 6. V. Oçar hokhmâ, I, p. 119; Maguid, an. 8, n° 28, art. du R. Hillel Cahana. 7. Ou : une pensée intéressante m'est venue à l'esprit.

sagesse de l'homme éclaire sa face. R. Abahou s'étant rendu à Tibériade, les disciples de R. Yoḥanan remarquèrent qu'il avait la face éclairée, et ils allèrent dire à R. Yoḥanan que R. Abahou a dû rencontrer une trouvaille importante. Pourquoi demanda le maître ? Sa face brille, répondirent-ils. C'est que, dit-il, il a sans doute appris une nouvelle loi. Il se rendit donc auprès de lui et lui demanda quelle loi nouvelle il avait apprise : c'est une vieille *tossefta* (tradition additionnelle) que j'ai trouvée, répondit R. Abahou. R. Yoḥanan rappela alors à son sujet ledit verset : « la sagesse de l'homme éclaire sa face. » R. Ḥanina dit : le *loug* légal est l'ancienne mesure dont on se servait à Cippori, pour mesurer le gros son. Je la connais, dit R. Yona, car l'on s'en servait chez R. Yanaï, pour mesurer le miel. On a enseigné que la moitié de 1/8 (1/16) de l'ancienne mesure de Tibériade représente le 1/4 de loug exigé par la loi. R. Yôna dit : c'est aussi notre mesure ; et R. Yoḥanan ne l'a pas appelée ancienne, parce qu'elle existait encore de son temps, d'autres disent qu'on ne l'a pas appelée ancienne, parce qu'elle était d'abord inférieure à la mesure d'un *loug*, puis on l'a agrandie, et enfin rapetissée, sans la rendre aussi petite qu'en principe. Quelle devra être la mesure de capacité totale de la coupe ? R. Yossa dit au nom de R. Juda b. Pazi, ou R. Yossé b. R. Aboun au nom de Samuel : la coupe devra avoir une surface de 2 doigts carrés sur une hauteur d'un doigt et demi et 1/3.

On a enseigné : lorsque le vin desséché est figé, il devra avoir la mesure d'au moins une olive[1], selon R. Nathan ; les rabbins de Césarée disent au nom de R. Yossa b. R. Aboun, de l'avis de R. Yoḥanan : ce n'est pas un avis contraire émis là par R. Nathan, mais il est conforme à celui de R. Simon, et comme ce dernier admet la mesure du quart de *loug*, il l'admet aussi, sauf à spécifier l'équivalent d'une olive pour le vin figé (sans que ce soit là une mesure adoptée par R. Yoḥanan). R. Simon raconte au nom de R. Josué b. Lévi que lorsque la mule de Rabbi mourut, il y eut si peu de sang qu'on le déclara pur, quoique provenant d'une charogne[2]. R. Éliézer demanda à R. Simon jusqu'à quelle mesure cette impureté est nulle pour le sang ? R. Simon ne lui répondit pas. Il adressa la même question à R. Josué b. Lévi, qui lui répondit : jusqu'à la mesure d'un quart, il reste pur ; au delà, l'impureté est déclarée. R. Eliézer était fâché de n'avoir pas eu de réponse à ce sujet par R. Simon. R. Bivi était assis et racontait le fait de la mule de Rabbi ; R. Isaac b. Cahana dit : jusqu'à la mesure d'un quart, c'est pur ; au-delà, ce sang est impur ; après quoi, il l'injuria. Quoi, lui dit R. Zeriqan, est-ce que tu te fâches contre lui parce qu'il te consulte sur une question légale ? J'ai tort, répondit-il, et je n'ai répondu ainsi que parce que je n'avais pas le calme d'esprit nécessaire ; c'est ainsi que R. Ḥanin a interprété ce verset (Deutér. XXVIII, 66) : *ton existence flottera incertaine devant toi*, ce qui s'applique à l'acheteur de froment par année[3] ;

1. Non pas seulement du quart de 1/4, ne pouvant en ce cas y mêler de l'eau.
2. B. Menahoth, 103b. 3. Sans avoir l'argent nécessaire, à crédit.

et tu trembleras nuit et jour, c'est l'acheteur du marchand de blé en gros [1]; enfin l'expression : *et tu ne croiras pas à ta propre vie*, est dite de celui qui en est réduit à acheter du boulanger ; or, je suis dans ce dernier cas [2]. Quelle est, en somme, la règle à appliquer? Est-ce qu'en cas d'excédant du quart, l'impureté a lieu ou non? Lorsque R. Josué b. Bethera a témoigné [3] que le sang des charognes reste pur, entend-il par là que ce sang ne peut pas rendre les plantes aptes à l'impureté, mais que l'impureté de la charogne est communicative, ou non? On peut y répondre par cet autre enseignement [4], où il dit : « le sang d'un reptile rend impur comme son cadavre, mais il ne communique pas à autre chose l'aptitude à l'impureté, sans qu'il y ait d'exemple analogue [5]. » Mais peut-être le défaut d'analogie est-il dans la mesure d'impureté, tandis que le sang de charogne rend aussi impur que son corps? Non, dit R. Joseph, il n'y a pas lieu d'opposer cette objection, car lorsqu'il est dit plus haut (par R. Josué b. Lévi) qu'au-dessus d'une mesure d'un quart ce sang est impur, c'est conforme à l'avis de R. Juda ; et lorsqu'il est dit (dans la Misna précitée) qu'il ne communique pas l'impureté, c'est conforme à ce que vient de dire R. Juda b. Bethera. R. Abdima de Neḥoutha ajouta que l'on avait bien fait de désigner R. Juda comme auteur de l'avis ayant déclaré impur le 1/4 de *loug* de sang, car c'était lui qui transmettait les décisions du patriarcat. On a enseigné : la quantité interdite de sang est celle qui suffirait à teindre un œil. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit du sang de l'hirondelle (le meilleur pour les yeux). — Ce que la Misna dit du lait pur s'applique à celui d'un aimal pur (potable) ; mais pour l'animal impur (interdit à la consommation), la mesure légale sera celle qu'il faut pour colorer un œil. La mesure énoncée pour le miel s'applique au vieux ; mais, pour le nouveau, la mesure sera l'équivalent d'un œuf ordinaire. Pour l'huile, la mesure est comptée d'après ce qu'il faudrait pour frotter le plus petit membre du corps, fût-ce une phalange de doigt d'un enfant d'un jour. Comme mesure d'eau, on a indiqué « ce qu'il faudrait pour tremper un collyre. » Cette mesure parcimonieuse, dit R. Eliézer, s'applique à la rosée (d'un très bon effet pour les yeux) ; mais s'il s'agit d'eau ordinaire, il en faut assez de quoi récurer un mortier. « Comme pour toutes les autres boissons la mesure est d'un quart de *loug*, il en sera de même pour tout liquide. » R. Aba dit au nom de R. Ḥisda : la discussion de la Misna a lieu en cas de transport de ces objets dans une autre maison (sans quoi les autres sages assignent aussi pour mesure le quart de *loug*). « Selon R. Simon, la même mesure sert à tout. » Mais, lui objectèrent les autres sages, se peut-il que le quart de loug soit à la fois la mesure du miel précieux et du vinaigre qui ne l'est pas ? Voici ce qu'il leur répondit : de même que pour tout comestible vous adoptez la mesure uniforme d'une figue

1. Midrasch sur l'Ecclésiaste, 1. 2. Exposé peut-être à un refus, je suis soucieux. 3. Tr. Edouyoth, VII, 1. 4. Tr. *Makhschirin*, VI, 5. 5. Puisque nous n'avons pas de sang analogue, ne rendant pas les plantes aptes, mais communiquant l'impureté, c'est que le sang de charogne ne rend pas même impur.

sèche, de même j'adopte la mesure uniforme du quart pour tous liquides. « Du reste, toutes ces mesures n'ont été indiquées que pour ceux qui enfouissent ces objets, » c.-à-d., ajoute R. Mena, qui enfouissent si peu que ce soit. On a de même enseigné, pour ce que dit R. Simon, que toutes ces mesures indiquées se rapportent seulement au transport ; mais, pour l'enfouir, il peut s'agir même d'une parcelle. On a aussi dit, à l'égard de l'avis des rabbins : les mesures énoncées se rapportent seulement à celui qui enfouit ; mais pour ceux qui transportent, la mesure est le 1/4 de loug.

2. Il est interdit de transporter une corde de quoi faire une anse à un panier, ou du lien[1] d'aubier pour faire un crochet de suspension au tamis ou van ; R. Juda indique comme longueur une quantité suffisante pour prendre mesure à un soulier d'enfant, ou du papier pouvant suffire à la rédaction d'un acquit de douane. Celui qui transporte une telle note est coupable. On peut prendre du papier effacé, de quoi enrouler autour du gouleau d'un flacon d'odeur, foliatum[2].

La mesure énoncée par la Misna se rapporte à la corde fraiche ; mais pour la sèche, bonne à brûler, la mesure sera ce qu'il en faut pour cuire un œuf ordinaire. En parlant de « lien d'aubier », il est question de la partie interne (tendre) ; mais, pour l'externe, la mesure est ce qu'il en faut pour faire 2 crochets, pour le tamis et le van. On a enseigné : pour les arbrisseaux ; la mesure sera de quoi faire une anse à la hotte égyptienne (tressée en ramilles de palmier) ; toutefois, cette mesure n'est applicable qu'aux branches tendres, tandis que des parties dures il devra y avoir assez de quoi faire une bordure. Si l'on transporte des ustensiles découpés dans des troncs de palmiers, on est coupable, ainsi que pour deux parts d'écorce de palmier, ou 2 ceps de vigne à planter ; en fait de fourrage, on interdit la contenance de la gueule d'un agneau ; en fait de bois, ce qu'il faut pour cuire un œuf ordinaire. Le port de 2 poils de la queue de cheval ou de vache est interdit, parce qu'ils servent à construire les pièges d'oiseaux ; pour les soies de porcs, la mesure interdite est de deux ; selon d'autres, même une seule est interdite. La 1re version, indiquant 2, parle des soies tendres ; l'autre parle d'une dure. Pour les graines de dattes à planter, la mesure est 2 ; s'il s'agit de fourrage, la mesure sera la contenance d'une gueule de porc. Combien de cas y a-t-il de ce genre ? Ce dernier seul ; selon d'autres, il y en a 5. Lorsqu'on porte du gingembre, de l'hysope, de l'origan, si c'est pour les manger, la mesure sera celle d'une figue sèche ; si c'est destiné au bétail, la mesure sera de la contenance d'une gueule d'agneau ; si c'est pour employer le bois, on adoptera la mesure du bois à brûler ; si c'est enfin pour servir à asperger, on adoptera la mesure du bois d'aspersion (2 tiges). — « R. Juda indique comme longueur la quantité suffisante pour prendre mesure à un soulier d'enfant ». Toutefois, il faut que cet enfant soit

1. Maïmoni indique l'équivalent عقدة. 2. Ci-dessus, VI, 3.

assez grand pour se chausser lui-même. « Le port d'une note d'acquit de douane est interdit. » On a enseigné que cette note est interdite aussi longtemps qu'on ne l'a pas montrée au percepteur ; mais après cette formalité, cela ne fait plus rien ; selon R. Juda, c'est même interdit en ce dernier cas, parce que l'on peut avoir à la montrer de nouveau à un autre percepteur. De même, le port d'un contrat de dette est interdit, aussi longtemps que l'on n'a pas montré la mention de l'acquit au créancier ; mais après cette formalité, il n'a plus de valeur et cela ne fait rien de le porter ; selon R. Juda, c'est même interdit après cette dernière formalité, parce qu'on pourrait vouloir le montrer à un autre créancier (pour affermir son crédit). Quant au papier effacé, s'il y reste une partie nette, de quoi écrire 2 lettres, c'est interdit.

3. La peau sera interdite de la grandeur d'une amulette ; celle qui étant doublement fendue (δίξυστος), de quoi écrire la *Mezouza* [1], du parchemin de quoi écrire la plus petite section des phylactères, à savoir celle du *Schema* (Deutéron. VI, 4-9) ; de l'encre, de quoi écrire 2 lettres ; du fard, كحل, de quoi colorer un œil, tous sont dans le même cas [2].

4. On interdit de prendre de la colle de quoi emplir le bout de sa palette, de la poix et du souffre en quantité suffisante pour préparer le trou d'un tuyau [3], de la cire de quoi fermer une petite ouverture, de l'argile suffisant pour adapter une ouverture au foyer de l'orfèvre (pour le soufflet) ; selon R. Juda, la quantité sera telle qu'il y ait de quoi fabriquer un pied, le son qui suffira à couvrir l'ouverture du foyer de l'orfèvre ; la chaux, ayant la mesure de quoi couvrir le petit doigt d'une fille [4] ; selon R. Juda, la quantité sera telle que l'on puisse enduire la tempe. R. Néhémie assigne pour mesure de quoi enduire le dessous de la tempe, ἀντωπά.

En parlant de peau « ayant la grandeur d'une amulette », selon une autre version, c'est la quantité à placer sur l'amulette. La 1re version parle de peau tendre sur laquelle on peut écrire ; l'autre parle de la peau dure. « Ou du parchemin, est-il dit, de quoi écrire la plus petite section etc, » mesure exacte pour celui qui gratte le dessus de la peau, mais lorsqu'il s'agit de celle qui est doublement fendue, il faut qu'il y ait de quoi écrire les 2 sections de la *Mezouza*. « De l'encre de quoi écrire 2 lettres », si elle est à la plume trempée [5], mais dans l'encrier, il en faut davantage en raison de ce qui adhère au récipient. On a de même enseigné ailleurs [6] : dans la quantité d'eau exigée pour l'aspersion, il faut qu'il y ait outre le nécessaire au trempage des tiges d'aspersion, un petit reliquat adhérent au récipient. Mais,

1. Contenant des pass. du Deutér., VI, 4-9, et XI, 12-20 (t. I, p. 61 n.). 2. Dans le texte Jérus., les 2 phrases suiv. sont jointes au § 3. 3. C.-à-d. de le boucher, sauf à laisser un trou. 4. Pour l'épiler. 5. Ci-dessus, VII, 2. 6. Tr. *Para*, XII, 5.

objecta R. Jérémie, s'il est vrai qu'au cas où ledit liquide est contenu dans un vase il faille un excédant de mesure, la quantité de fard exigible pour colorer un seul œil ne saurait suffire? Si, répond R. Aboun b. Ḥiya, il peut arriver qu'une femme colore un œil seulement et sorte à la rue. Mais, objecta R. Abahou, même la plus éhontée des femmes ne voudrait pas se faire remarquer par ce coloris insolite? Cela peut arriver, fut-il répondu, lorsqu'en souffrant d'un œil la femme se contente de farder l'autre, puis elle sort. R. Mena dit : même sans que la femme souffre, il peut lui arriver de teindre un œil et de cacher l'autre sous un bandeau, selon l'expression (Cantique, IV, 9) : *tu t'es emparé de mon cœur par l'un de tes yeux.* Ou encore, disent les rabbins de Césarée au nom de R. Aboun b. Ḥiya, s'il arrive qu'une femme est borgne, elle teint l'œil restant avant de sortir. —« De la poix et du souffre, » est-il dit, etc. R. Yossé b. Ḥanina dit qu'il s'agit d'écoulement (à boucher) ; « et de la cire de quoi fermer une petite ouverture, » c.-à-d. selon R. Ḥiya, d'en mettre sur une petite fente. Par « argile », on entend la terre blanchâtre. Samuel dit : c'est de la terre en petite quantité, de quoi couvrir le sang d'un petit oiseau égorgé. Il a enseigné : la mesure sera la même pour la terre comme pour les cendres. On a enseigné : ni à l'argile qui sera un fragment minime, ni au lien d'aubier aussi petit, on n'a appliqué la défense de les déplacer dans la maison (ils sont d'usage journalier). Toutefois, dit R. Zeira au nom de Samuel, il faut qu'ils soient disposés depuis la veille à cet usage ; c'est ainsi que l'on a enseigné (en exigeant la même condition): il est permis de transporter dans la maison un bouchon de tonneau, ou ses tessons, mais on ne peut plus y toucher depuis le moment où on les a jetés au fumier (mis hors d'usage).— Rabba dit : l'avis de R. Juda exprimé dans la Misnâ paraît s'appliquer à la chaux trempée, roulée en boules, tandis que l'avis de R. Néhémie est applicable à la chaux en fusion (ou battue).

5. Du mortier, on ne pourra pas prendre la quantité égale à ce qu'il faut pour cacheter de grands sacs, selon l'avis de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, la quantité sera seulement celle des cachets de lettres. Du fumier et du sable, la mesure sera celle qu'il faut pour fumer une tige de chou, selon R. Akiba; mais, selon les autres sages, la mesure sera seulement ce qui suffit à fumer une tige de porreau (moindre). Pour le gros sable, la mesure sera celle de la contenance d'une truelle à chaux. Le jonc (interdit) sera assez grand pour offrir un calam (plume); s'il est épais ou brisé, il y en aura en quantité suffisante pour cuire un petit œuf, battu avec de l'huile et apprêté dans la poële (chauffée).

6. L'os ayant une taille suffisante pour y découper une cuillère est interdit ; selon R. Juda, il suffit qu'il ait l'équivalent d'une dent de clef. Du verre, de quoi gratter le bout d'une navette, κερκίς, de tisserand [1] ;

1. Maïmoni donne pour équivalent ترتر, terme qui n'est guère usité ; Richardson

une motte de terre ou une pierre, de quoi jeter sur les oiseaux ; selon R. Eliézer b. Jacob, la quantité sera supérieure, de quoi jeter contre les animaux.

Toutefois, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, au sujet du jonc devant servir de plume, il faut qu'il soit assez long pour atteindre la jointure des phalanges. Il va sans dire que s'il atteint la jointure la plus élevée, le transport en est interdit ; mais il se peut qu'il soit interdit aussi si le jonc n'atteint que la jointure inférieure de la phalange. De même on a dit ailleurs [1] : dans un stylet, composé d'une pointe pour tracer sur la cire et d'une spatule pour effacer en aplanissant, si la pointe est enlevée, l'outil reste pourtant susceptible d'impûreté à cause de la partie plane qui subsiste ; si cette dernière est enlevée, la possibilité de devenir impur subsiste encore en raison de la pointe qui est restée ; et à ce sujet aussi R. Zeira fit la même observation, que la contagion impure persiste avec certitude si ce stylet est assez long pour atteindre la jointure extrême, mais peut-être aussi s'il est moins long, n'atteignant que la jointure inférieure. R. Yossa dit : chaque fois qu'au sujet des vases impurs il est question d'œufs, il s'agit d'un grand œuf bien complet, tandis qu'au sujet du sabbat il ne s'agit que d'une figue sèche équivalent à un œuf léger (un peu moindre).

Le terme חף de la Misnâ signifie clef. On a dit ailleurs [2] : si la tige d'une clef est tombée, elle reste pourtant susceptible d'impûreté à cause des trous qui subsistent et suffisent pour ouvrir ; si les trous ont été bouchés, l'outil reste pourtant susceptible d'impûreté à cause de la tige qui subsiste. Or, n'y a-t-il pas contradiction avec R. Juda, en ce qu'ailleurs il donne au terme de la Misnâ le sens de : partie dentée de la clef, tandis qu'ici il désigne par là la clef même ? (question non résolue). « Du verre, de quoi gratter le bout d'une navette. » Il est dit plus loin (XVII, 5) : le fragment de verre aura pour mesure minimum que l'on puisse y verser un peu d'huile, tandis qu'ici la mesure est bien inférieure ? C'est que, répondent R. Aḥa, R. Beischa, R. Cahana au nom des rabbins de Césarée, pour du verre épais, la mesure sera supérieure à celle du verre mince ; selon d'autres, il s'agit plus loin de déplacement dans la maison, et ici de porter au dehors. « Une motte de terre, ou une pierre, etc. » Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : il faut encore qu'en jetant la pierre derrière l'oiseau, il sente le coup ; de même, pour la mesure indiquée par R. Eliézer, que la pierre frappe l'animal, en la jetant par derrière, et qu'il en éprouve un coup. On a enseigné : avec des mottes de terre effilées ayant les grandeurs graduées d'une olive, d'une noix, et d'un œuf [3], on peut s'essuyer ; selon R. Ismaël b. R. Yossa au nom de son père, elles pourront avoir une grandeur atteignant le creux de la main. R. Juda raconte que Baïtos b. Zonin,

traduit cette racine : « moving, agitating, backwards and forwards. » C'est bien l'effet de la navette. 1. Tr. *Kélim*, XIII, 2. 2. Ibid., XIV, 8. 3. On se servait, pour plus de propreté, d'objets à grandeurs graduées.

étant assis à étudier devant Rabbi, on se demanda s'il est possible de dire que l'on doive se mettre à peser les mottes de terre lorsqu'on en aura besoin pour s'essuyer? Aussi dit-il en effet : tout acte de ce genre est permis à la main, à condition de ne pas employer d'ustensile de grès (récipient). R. Ila a dit au nom de R. Yanaï : on peut transporter un petit mortier d'épicier, où l'on peut mettre le pied ; toutefois, dit R. Yossé, il devra être si petit que l'on y pile une seule épice, mais s'il est assez grand pour que l'on en pile plusieurs à la fois, c'est interdit. R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : même lorsqu'il a poussé de l'herbe sur une motte de terre, on peut la prendre pour s'essuyer le corps ; mais si l'on arrache des herbes le samedi, on est passible du sacrifice de péché. R. Ḥiya a enseigné qu'il est défendu de s'essuyer avec de l'argile quelconque, parce qu'elle peut blesser ; il en est de même, dit R. Yossé b. R. Aboun, non-seulement pour de l'argile, mais aussi pour des anses de tonneau, ou en général pour tout ce qui résiste au feu (pouvant couper). R. Yossé interdit aussi d'employer à cet usage une motte de terre ayant déjà servi à autrui [1], ou de l'eau provenant d'un emplacement ne contenant pas une quantité de 40 saas (marécageuse et malsaine). R. Ḥanania au nom de R. Mena défend aussi de s'essuyer avec de l'eau à laquelle un chien s'est désaltéré [2]. On a de même enseigné qu'il est interdit d'employer à cet effet ce qui a touché la gueule du chien, ou sa face, ou l'eau dans laquelle il s'est désaltéré, ou celle de provenance inférieure à une contenance de 40 saas, ni celle où l'on a nettoyé la salle de bains, ni l'eau avec laquelle on a lavé une baignoire, de crainte de provoquer des maladies de l'anus. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna que 5 défenses ont été exprimées au sujet d'un chalumeau en jonc [3] : celle d'égorger, de circoncire, de nettoyer les dents, de couper la viande sur la table, de s'essuyer ; pour cette dernière défense, il y a la cause spéciale d'éviter les effets des mauvais esprits, ou démons (s'attachant là).

7. La quantité de tesson interdite sera celle que l'on emploie entre une planche et l'autre (pour les dresser), selon R. Juda ; mais selon R. Meir, la quantité ne sera que celle qu'il faut pour tisonner le feu. Selon R. Yossé, elle sera équivalente à la contenance d'un quart de *loug*. R. Meir dit : bien qu'il n'y ait pas de preuve formelle en faveur de mon opinion, il y a une allusion à ce sujet, en ces mots (Isaïe, XXX, 14) : *dont le débris ne fournit pas un morceau pour prendre du feu au foyer*. A quoi R. Yossé répliqua que l'on peut invoquer, par contre, la fin de ce même verset : *ni pour puiser de l'eau à la citerne*.

R. Yoḥanan dit : de l'eau de purification, si minime qu'elle est contenue dans un tesson, suffit à être consacrée pour servir à la pureté ; R. Simon

1. De crainte des maladies contagieuses. 2. Même cause. 3. En usant de ce chalumeau, on s'expose à en recevoir des éclats dangereux ; B., Hullin, 16b.

b. Lakisch s'y oppose. D'après ce dernier avis, objecta R. Eliézer, suppose-t-on que le contenu d'un tel tesson ne peut pas servir à la consécration, pas plus que celui-ci ne serait susceptible de devenir impur, puisque ni les vases à excrément[1], ni ceux de pierre, ni ceux de terre, ne sont susceptibles d'impureté, et pourtant ils peuvent servir à cette consécration? Non, c'est parce qu'il ne contient pas la mesure d'un quart de loug. Mais R. Simon b. Lakisch ne reconnaît-il pas que lorsqu'un vase d'argile est entier, fût-il petit, on peut l'employer à la consécration? Pourquoi n'en serait-il pas de même du tesson? C'est vrai ; mais R. Simon b. Lakisch a pour motif d'exclusion du tesson qu'il n'a pas l'apparence d'un vase, même petit. Mais alors on ne s'explique pas l'avis de R. Yoḥanan qui permet de sanctifier ladite eau dans ce tesson : comment se fait-il qu'il ne déclare pas le contenu impropre et qu'il faille avoir bu un quart de ce liquide pour qu'il y ait impureté légale, tandis qu'il suffit pour procéder à la consécration de l'eau? C'est que R. Yoḥanan suit l'avis de R. Yossé, déclarant que le plus petit ustensile d'argile peut y suffire[2]. Mais s'il est vrai qu'il se contente d'un vase minime, encore faut-il qu'il soit entier, mais non brisé? En effet, on a enseigné que R. Ḥiya confirme l'avis de R. Yoḥanan, tandis que R. Simon b. Yoḥaï confirme celui de R. Simon b. Lakisch, savoir qu'en ce cas la consécration n'a pas lieu.

CHAPITRE IX

1. R. Akiba dit aussi (par à-propos de ce qui précède) : on sait que le port d'une idole rend impur comme la femme menstruée[3], en se fondant sur ce qu'il est écrit (Isaïe, XXX, 22) : *tu les rejetteras* (les idoles) *comme une impure et tu leur diras de sortir*. Or, de même que la femme menstruée rend impur celui qui la porte ; il en est de même pour l'idole.

L'expression « abomination » est également employée pour la femme menstruée, pour l'idolâtrie, et pour les reptiles. De la première, il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *or, quiconque aura commis une de toutes ces abominations*, etc. ; de l'idolâtre, il est dit (Deutér. VII, 26) : *tu ne dois pas apporter une abomination dans ta demeure* ; enfin, il est dit des animaux immondes (ib. XIV, 3): *tu ne mangeras d'aucune chose abominable*. Parmi ces diverses citations analogues, on ne sait à laquelle comparer le crime d'idolâtrie pour les conséquences légales à en déduire? R. Akiba dit qu'on la compare à l'abomination des menstrues : de même que la femme qui en est affectée rend impur ce qu'elle porte, de même l'idole rend impur celui qui la transporte. Mais est-ce à dire qu'il y a aussi analogie pour l'impureté communiquée par la femme menstruée à ce qui se trouve sous la pierre suspendue[4], et qu'il en est de même pour l'idole? R. Zeriqan au nom de R. Juda, ou selon d'autres au nom de R. Ḥisda

1. Littér. : petits ronds. 2. Tr. Miqwaoth, IV, 5. 3. Tr. *Abôda Zara*, III, 6 (et ib. Jér., 43a). 4. Grande pierre d'assises, suspendue sur des crochets ; peut-être dérivé de : *maxima*.

dit que R. Akiba est d'accord avec les autres sages pour admettre que l'idole située au-dessous de la pierre suspendue, sur laquelle on prendrait place, ne propage pas l'impureté par un contact si éloigné. Selon les autres sages, on établit une analogie entre l'abomination de l'idole et celle des reptiles, et comme le reptile communique l'impureté par compression, ou contact, il en sera de même de l'idole. Est-ce à dire, comme le reptile rend impur dès qu'il a la taille d'une lentille, qu'il en sera de même pour l'idole ? Non, dit R. Zeira, R. Juda b. Naḥman au nom de R. Eliézer, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan ; du verset (Ps. CVI, 28) *ils se consacrèrent à Baaalpeor et mangèrent les sacrifices mortuaires*, on conclut à l'analogie entre le mort et l'idole ; et comme l'un propage l'impureté à la grandeur légale d'une olive, de même celle-ci devra avoir pour mesure minimum la taille d'une olive. Mais puisqu'un mort rend impure la tente dès que l'on y entre seulement le bout des doigts, est-ce à dire qu'il en sera de même pour l'idole? Non, fut-il répondu, par comparaison des termes « renverser », employés aussi bien pour l'idole (Exode, XXXIV, 13) que pour la maison frappée de plaies (Lévit. XIV, 45) ; or, pour qu'il y ait impureté dans ladite maison, il faut s'y trouver, ayant la tête et la plus grande partie du corps à l'intérieur ; il en sera de même pour l'idole, et elle devra s'y trouver en majeure partie. Ceci prouve, dit R. Ḥanania, que l'impureté de l'idole n'est pas dite expressément dans la loi, mais seulement déduite par les rabbins ; sans quoi (si c'était une prescription légale), on ne la comparerait pas à des cas faciles, mais à d'autres plus graves. R. Mena dit au contraire que c'est une défense biblique, et si l'on se contente de la comparer à celle de l'impureté d'un cadavre, ou d'un reptile, c'est pour y impliquer les cas où l'on est plus facile. Cette règle (de facilité) s'applique à une idole brisée ; mais une idole entière, quelque petite qu'elle soit, rendra impur. Ainsi, R. Houna ou R. Ḥama b. Gorion dit au nom de Rab : l'idole de Baal était l'image du membre viril (du gland) en forme de fève (ce qui est moins d'une olive), comme il est écrit (Juges, VIII, 32) : *ils l'instituèrent* (le Baal) *à titre d'alliance comme un dieu*. Quelle est la raison de R. Akiba de comparer l'idole aux menstrues ? De ce qu'il est dit (Deutér. VII, 26) : *tu l'auras en horreur*, avec redondance des termes, on déduit qu'il y a lieu de la comparer à la plus grande abomination, savoir à la femme menstruée. Pourquoi les rabbins la comparent-ils aux reptiles? parce qu'il est dit du même sujet (ibid.) : *tu l'auras en abomination*, terme spécial dit avec redondance également applicable aux reptiles. Comment les autres sages tiennent-ils compte du verset invoqué ? Il indique, selon eux, le devoir de la mettre dehors et de l'avilir à l'excès. De même, R. Akiba tire parti du verset invoqué par les autres sages, pour prescrire de rendre l'idole ausst méprisable que possible. D'où les rabbins concluent-ils ce dernier devoir ? C'esi que, dit R. Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Eliézer, l'expression d'Isaïe (XXX,22) : *dis-lui de sortir* pourra être convertie en celle-ci : « nomme-la excrément », mets-la dehors et rend-la méprisable ; ce que l'on avait nommé « face de roi » s'appellera « face de chien » ; la source « de l'œil » devient

celle « du charbon », et le signe zodiacal du chevreau sera nommé : le découvert. R. Tanḥouma dit au nom de R. Houna d'expliquer ainsi le verset de Josué (XVIII, 12) *la ruine qui est auprès de Beth-Awen* (maison d'idolâtrie) *en avant de Bethel* : c'est-à-dire auparavant, on l'appelait la maison de Dieu (bethel), et maintenant c'est le siège d'une idole. On a enseigné au nom de R. Eliézer[1] : on n'a plus voulu l'appeler *'amda* (terme d'approbation); mais, à l'avenir, c'est l'*amida*, selon ce qu'a dit R. Aba b. Cahana : à une bonne action on donne le nom d'*amda*, tandis que l'on donne le nom d'*amida* à un vase de nuit. A quoi R. Akiba appliqua-t-il l'expression biblique précitée : *dis-lui de sortir?* C'est, dit R. Yossa b. R. Aboun, ou R. Houna au nom de R. Joseph, pour en conclure que l'on ne saurait dire à personne de sortir, à moins d'avoir pénétré en majeure partie du corps dans la maison. Selon un enseignement, l'idole aussi bien que les objets qui lui servent sont comparés à la femme menstruée ; selon une autre version, l'idôle seule lui est comparée, et les accessoires sont traités comme ayant été en contact avec un reptile. La première version est bien justifiable, selon ce qui a été dit plus haut ; mais comment expliquer la seconde version, puisque la comparaison pour l'idole même n'a lieu que pour avoir parlé des accessoires de l'idolâtrie dans ce verset (Isaïe, XXX, 22) : *Vous rendrez impur ce qui couvre tes idoles d'argent et les ornements de tes idoles d'or?* On peut répondre que ce verset est applicable aux idoles qui seraient gravées sur ces ornements mêmes (ce sont donc des idoles mêmes). R. Jacob, du village de Hanan, dit : on peut répondre qu'il s'agit du cas où l'on s'est prosterné devant l'ornement, pris alors comme idole, puisqu'il est dit *du manteau que Gédéon s'était fait* (Juges, VIII, 27), qu'il devint une idole. Il est une Misna conforme à l'avis de R. Akiba, que les accessoires de l'idole sont traités comme elle à l'égal de la femme menstruée, puisqu'il est dit[2] : les pierres de l'idole, son bois, ses cendres, rendent impur comme le reptile ; selon R. Akiba, autant que les menstrues. On peut répliquer à cela qu'il s'agit du cas où, après s'être prosterné devant les éléments d'une maison, on l'a érigée en construction (elle est elle-même l'idole). Mais n'est-il pas dit aussi[3] : si de 3 maisons que l'on possède, l'une a été achevée pour le culte idolâtre et qu'ensuite on y renouvelle certains détails, ces parties additionnelles peuvent être enlevées, et pourtant elles rendent aussi impur que les menstrues? On peut supposer, fut-il répondu, que l'on a adoré les éléments additionnels avant de les ajouter à la maison ; c'est ainsi que, selon R. Zeira ou R. Houna au nom de Rab, pour celui qui se prosterne, l'adoration d'une maison entraîne son interdit[4]. R. Zeira et R. Abahou disent au nom de R. Yoḥanan : si en ayant consacré une maison au culte divin on en enlève un fragment, on ne commet pas de prévarication (en raison de son adhérence au sol). R. Zeira ajouta qu'au dire des disciples, R. Yoḥanan et Rab discutent à ce sujet : celui qui dit que l'adoration d'une maison entraîne l'interdit (malgré

1. Midrasch rabba à Genèse, 39. 2. Tr. *Aboda Zara*, III, 6. 3. Ibid., 7.
4. Bien que les éléments, d'abord détachés de la terre, y adhèrent maintenant.

l'adhérence au sol) admet aussi la prévarication pour la maison consacrée; l'avis opposé, n'admettant pas la prévarication, n'interdit pas non plus la maison adorée. Mais, objecta R. Ḥagaï, en présence de R. Yossa, n'y a-t-il pas une Misna constatant l'avis de Rab, puisqu'il est dit [1] : on ne peut pas utiliser l'abreuvoir creusé dans une roche devant une source d'eau pour l'emplir d'eau et y consacrer les cendres d'aspersion. Or (il est dit à la fin), comme on a creusé cette pierre d'abord et qu'on l'a soudée ensuite au sol, c'est un ustensile; si donc on l'eût soudée d'abord et creusée ensuite, serait-elle considérée comme vase, en raison de son adhérence au sol? On voit donc que l'on tient compte de l'adhérence, et pourquoi Rab n'est-il pas du même avis pour la maison adorée? Il répond à cela que la taille des pierres constitue leur état d'achèvement, avant leur adhérence au sol. Est-ce que la Misna précitée, parlant des 3 éléments interdits de la maison, n'est pas en opposition avec R. Yoḥanan disant qu'une idole même brisée est interdite? Car, l'on supposait que lorsqu'on ne devait pas les remettre en leur premier état, tous admettent qu'il n'y a plus d'interdit; pourquoi donc maintenir pour les pierres, etc.? C'est que l'on suppose le cas d'adoration de chacune d'elles, avant son emploi à la construction. Même, selon R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de contestation, puisque selon lui les morceaux d'idole ne sont pas interdits; car on pourrait supposer qu'au cas où l'on restituerait les éléments à leur état primitif, ils seraient interdits selon l'avis unanime de tous, ces matériaux étant alors détachés. Aussi, R. Judan père de R. Matnia dit : lorsque les matériaux se trouvent à leur place, ils équivalent à leur restitution future dans leur premier état; ce qui est le cas pour la maison précitée, qui ayant été adorée est interdite. R. Aba dit au nom de Rab : la maison devant laquelle on s'est prosterné est interdite, non l'arbre adoré. Mais n'a-t-on pas enseigné [2] qu'il y a 3 arbres devenant interdits par suite de l'adoration? Cela s'explique au cas où l'on s'est prosterné devant une branche coupée avant de la planter. Lévi dit que la maison adorée par prosternement devient interdite, non la grotte adorée de même. A quoi tient cette différence? C'est que, répondit R. Ḥanania fils de R. Hillel, la maison se compose de parties qui jadis étaient détachées, tandis qu'une grotte a toujours fait partie du sol.

2. On sait qu'un vaisseau reste toujours pur, comme il est dit (Prov. XXX, 19) : *la voie du vaisseau à travers la mer* (comme la mer reste pure). Dans un carré de champ ayant 6 palmes de longueur sur une égale largeur, on peut semer 5 espèces diverses, savoir : 4 aux 4 angles du carré et une au milieu, selon qu'il est dit (Isaïe, LXI, 11) : *Ainsi que la terre fait éclore son germe et les jardins font pousser leurs plantes*; or, le terme *plantes* (au pluriel) indique qu'il s'agit au moins de 2 sortes-[3].

1. Tr. *Miqwaôth*, IV, 5. 2. Tr. *Abôda Zara*, III, 11. 3. § reproduit *in extenso* du tr. *Kilaïm*, III, 1 (t. II, p. 250), avec la *Gucmara* sur ce §.

3. La femme qui, au 3e jour, est atteinte de gonorrhée (semen ejecit), est déclarée impure ; on le sait de ce qu'il est dit (Exode, XIX, 15) : *Soyez prêts dans 3 jours,* etc. On baigne l'enfant circoncis au 3e jour après l'opération, fût-ce un samedi, selon ce qu'il est dit (Genèse, XXXIII, 25) : *C'était au 3e jour, pendant qu'ils souffraient...* De même, on déduit que l'on attache une langue de laine écarlate au front du bouc devant être envoyé à Azazel, de ce qu'il est écrit (Isaïe, I, 18) : *Si vos péchés sont rouges comme la pourpre, deviennent-ils blancs comme la neige* !

Au lieu de déduire la pureté du vaisseau de ce que dit un verset biblique, n'est-ce pas plutôt comparable à la mer, et pourquoi ne pas déduire sa pureté de ce que la mer reste toujours pure ? Ou bien, pourquoi ne pas le déduire du sac ? C'est que celui-ci peut aussi bien servir sur mer comme sur terre, tandis que le vaisseau est seulement employé sur mer. Selon les rabbins de Césarée, il s'agit ici d'un vaisseau en argile, que l'on ne saurait comparer à d'autres ustensiles ; ainsi, le sac ne saurait comprendre dans sa règle tous les autres articles énoncés dans la même section que lui, et il va sans dire que les vases d'argile dont il n'est pas question dans ce chapitre ne sauraient être compris dans la règle du sac[1].

R. Yoḥanan dit que l'on déduit la désignation de l'impureté pour la gonorrhée au 3e jour, de ce qui s'est passé au Sinaï ; car au 3e jour de la semaine, Moïse descendit au camp d'Israël et dit : *Soyez prêts dans 3 jours et n'approchez pas de la femme* (ib.). Or, pour toute personne qui s'est abstenue depuis ce moment, cela fait bien 3 jours jusqu'à la promulgation de la loi ; puis il y a la 4e nuit suivie du même jour, puis la 5e nuit suivie du même jour ; s'il y a eu éjection la 6e nuit, la femme sera impure la nuit, pure au jour. A supposer que Moïse soit descendu un 4e jour, pour toute personne qui s'est abstenue depuis lors, il y a ce 4e jour, puis la 5e nuit suivie du même jour ; s'il y a eu éjection la 6e nuit, la femme sera impure la nuit, pure le jour. Ceci a eu lieu au Sinaï, dit R. Yoḥanan ; dans les autres générations, cela peut s'étendre à 4 ou à 6 jours ; il y a toujours 5 jours à compter, et de même dans chaque génération. On a dit ailleurs[2] : la femme atteinte de gonorrhée au 3e jour est pure, selon R. Eliézer b. Azaria ; R. Ismaël dit que les époques varient[3], elles sont parfois de 4, parfois de 5, parfois de 6 ; selon Akiba, elles sont toujours de 5 ; s'il manque une partie de la 1re période, on la complète par une part de la 6e. Mais R. Ismaël ne semble-t-il pas dire qu'il compte le jour pour une période et la nuit pour une autre, ainsi que R. Akiba ? Quelle différence y a-t-il donc entre ces 2 derniers avis ? Celle de savoir si ce sont des périodes complète, ou non : d'après R. Ismaël, une partie de période est comme

1. Suit le passage sus-indiqué du tr. *Kilaïm*. 2. Tr. *Miqwaôth*, VIII, 3. 3. On l'explique ci-après.

une entière ; d'après R. Akiba, non. En effet, un enseignement explicite confirme l'avis de R. Akiba, qu'il faut des périodes complètes. Aussi, lorsqu'un commencement de période est déjà passé, on la complète par une partie de la 6e. On a enseigné que R. Eliézer b. Azaria dit : un jour et une nuit forment la période, et une partie de période équivaut à une entière. Cet avis est en effet confirmé par un enseignement formel. Parfois, au bout d'un jour et fort peu, la femme est pure ; d'autres fois, au bout de 2 jours moins une fraction, la femme sera impure. Comment le 1er cas a-t-il lieu ? Lorsque son mari s'est approché d'elle le vendredi avant la nuit, qu'elle a été atteinte de gonorrhée le samedi soir après la nuit, ce qui fait un jour et une fraction : en ce cas, elle est pure. Comment a lieu le second cas ? Lorsqu'une femme s'est approchée de son mari le vendredi après la nuit commencée, qu'elle a été atteinte de gonorrhée le dimanche un peu avant le coucher du soleil, soit au bout de 2 jours moins une fraction, elle sera impure. En somme, dit R. Yoḥanan, il résulte de l'avis de tous que les Israélites, lors de la proclamation de la loi au Sinaï, venaient de se purifier en ce 6e jour même du mois (3 j. après le 3e j.), sans que le soleil ait pu se coucher avant qu'ils soient purs. Toutefois, ce n'est absolu qu'à l'égard des femmes [1] ; tandis que les hommes étaient déjà purs la veille, selon ces mots (Exode, XIX, 10) : *vous vous sanctifierez aujourd'hui et demain, puis vous laverez vos vêtements* [2]. Ceci, dit R. Yoḥanan, représente l'avis de R. Eliézer b. Azaria, de R. Ismaël et de R. Akiba ; selon les autres sages, la période d'impureté existe seulement en ce cas de 3 jours, et à partir du 4e, la femme est pure. C'est conforme à l'explication donnée par R. Zeira au nom de R. Yoḥanan pour le verset : *voici la règle générale pour la gonorrhée,* et celui-ci : *Lorsqu'un homme aura laissé échapper de la matière séminale* (Lévit. XV, 2 et 16) ; on en déduit qu'il y a analogie entre les 2 cas, et que pour tous 2, la période de la pureté sera de 3 jours.

« On baignera l'enfant », est-il dit [3]. Chez Rab on a enseigné que l'on baigne seulement le membre circoncis. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on adopte pour règle l'avis de celui qui dit de baigner l'enfant en entier ; et cet avis prédomine forcément, dit R. Yossé. Samuel a enseigné : on ne se privera jamais le samedi de soigner une plaie avec de l'huile ou de l'eau chaude. R. Yossa dit : à chaque instant, R. Zeira me racontait que son père lui avait dit de rappeler les termes de la Misna (autorisant tous les soins à donner en ce cas) ; et, de plus, on peut arroser une plaie avec de l'eau chaude le samedi. Or, si l'on disait de baigner seulement le samedi la partie qui a subi la circoncision, on ne s'expliquerait pas cette répétition, ne supposant pas de différence entre la plaie d'une grande personne et celle d'un enfant. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Eliézer b. Azaria sert de règle ; c'est que, dit R. Aboun en son nom, dans le verset cité, *c'était au 3e jour, pendant qu'ils souffraient*, il est question de *ceux qui souffraient*, au plu-

1. Pour elles, cet intervalle des 3 jours de pureté était indispensable. 2. Soit au moins un jour après. 3. Ci-après, XIX, 3.

riel, non d'un seul, parce qu'en ce jour tous les membres souffrent, ce qui justifie le bain général. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Eliézer et R. Yoḥanan recommandaient aux sages-femmes d'employer le samedi pour les enfants circoncis les mêmes remèdes qu'en semaine; et même il est inutile de dire cela, c'est pour signaler qu'il en sera de même si le 3e jour suivant est un samedi. Samuel prescrit le bain en raison du danger qu'il y aurait à l'éviter. S'il en est ainsi, remarque R. Yossé, on aurait même la permission de chauffer l'eau pour lui. En effet, R. Yossé b. R. Aboun dit au nom des rabbins qu'en Babylonie on chauffait l'eau dans ce but. De même on a enseigné : il est permis le samedi de chauffer un linge de lin fin et de le poser sur une plaie. On ne devra pas prendre une bouillote d'eau chaude pour la mettre sur le ventre le samedi, si l'on souffre des intestins ; R. Josué b. Lévi au contraire le permet. — Quant à « la langue écarlate au front d'Azazel », en principe, on les attachait aux fenêtres, et les unes blanchissaient (en signe de pardon), tandis que les autres rougissaient. Comme le résultat rendait honteux les uns ou les autres, on se mit à les attacher aux portes du tabernacle. Comme cependant, en certaines années elles blanchissaient, qu'en d'autres elles rougissaient, on décida de les attacher au rocher d'où le bouc émissaire était précipité, selon Isaïe (I, 18): *Allons donc, discutons, dit l'Éternel*, etc. R. Eliézer interprète ainsi le parallélisme de ce verset ; par la première phrase, « si vos péchés sont comme la rougeur [1] », on entend s'il y a autant de distance d'années qu'entre ciel et terre, et en ce cas ils blanchiront comme neige ; au delà de cette mesure, ils seront comme la laine. R. Josué dit : s'ils atteignent le nombre des ans [3] des patriarches (502 ans), ils deviendront blancs comme la neige ; s'ils sont plus nombreux, ils atteindront seulement la blancheur de la laine. R. Judan b. Pazi l'explique ainsi : pour la première fois du péché, les fautes seront blanchies comme la neige ; en cas de récidive, si les péchés ont été comme la pourpre, ils seront comme la laine. Enfin, les autres sages disent : si les péchés ont été aussi nombreux que les années [2], ils blanchiront comme la neige ; au delà de cette mesure, ils seront comme la laine. R. Judan 'Antadria dit : lorsque ce sont des péchés secondaires (de simples infractions), ils deviendront blancs comme la neige : mais s'ils sont plus graves, ils deviendront seulement comme la laine.

4. On sait que le frottement est aussi interdit que la boisson au jour du *Kippour*, de ce qu'il est fait allusion, à défaut d'interdit textuel, dans ces mots (Ps. CIX, 18) :... *arrive comme de l'eau dans son corps, ou comme l'huile pénètre ses os* — [4].

5. On est coupable si l'on transporte du bois de quoi cuire un œuf

1. Le terme *schanim* peut avoir aussi le sens d'années. Jér., tr. Yôma, VI, 5 (f. 43d). 2. Berakhôth, I, 1 (t. I, p. 7, et n. 3). 3. Selon *Qorban 'Eda*, il s'agit des 3 périodes de la vie, adolescence, jeunesse et vieillesse, et des péchés qu'elles entraînent : si ce sont des péchés hors de saison, ils sont plus graves. 4. La *Guemara* de ce § se trouve déjà *in-extenso* au tr. *Maasser schéni*, II, 1 (t. III, p. 210).

léger (de poule), ou assez d'épices pour l'assaisonner ; et s'il y en a plusieurs, on les joint pour constituer l'interdit. Des écorces de noix ou de grenades, ou de couleur [1], ἰσάτις, نيل, ou de rouge, فوه [2], sont interdites, si elles suffisent pour teindre un morceau d'étoffe au bonnet, ainsi que l'urine, de l'alun, de l'alcali, de la craie, *creta cimolia* [3] ou un mordant, اشنان, en quantité suffisante pour laver une étoffe menue, faisant partie d'un bonnet. R. Juda défend même une quantité suffisante à enduire une tache de sang [4].

6. L'interdit a lieu aussi pour le poivre odoriférant, si peu qu'il y ait, et de même pour le goudron ; pour les épices et les métaux, la plus petite quantité est interdite ; de même des pierres de l'autel, ou de sa poussière, ou des fragments en chiffons, ou des rouleaux de la loi, ou des morceaux en lambeaux de leurs couvertures, parce qu'on les conserve avec soin pour les enfouir. R. Juda dit qu'il est aussi défendu d'emporter un accessoire servant à l'idolâtrie, comme il est dit (Deutér. XIII, 17) : *Il ne devra rien rester entre tes mains de ce qui a été mis en anathème.*

7. Celui qui porte au dehors la boîte d'un épicier, bien qu'elle contienne de nombreuses espèces, ne sera passible de péché qu'une fois. L'interdit a lieu pour les semences de jardinage dès qu'il y en a près de la valeur d'une figue. R. Juda b. Betera dit que la défense subsiste pour 5 sortes ; savoir 2 semences de courges, ou 2 de concombres, ou des fèves égyptiennes, ou une part minime de sauterelle pure (comestible), ou pour un fragment de cadavre, équivalent à une figue sèche, ou une part minime de l'oiseau de vigne, vivant ou mort, parce qu'on le conserve avec soin comme remède. Selon R. Juda, il est aussi défendu d'emporter au dehors de la sauterelle vivante impure, si peu que ce soit, parce qu'elle sert de jouet aux enfants.

Mais, fut-il objecté contre la jonction d'épices dont parle la Misnâ, comment joindre du cumin et du sel, aux goûts divers ? En effet, dit R. Ila au nom de R. Eliézer, il s'agit seulement d'espèces sucrées semblables [5]. Il est dit plus loin (XIII, 4) : la mesure interdite de celui qui blanchit, ou carde, ou teint, ou tisse, est d'un empan ; comment donc parle-t-on ici d'une mesure supérieure, de quoi teindre un vêtement ? C'est que plus loin, où il s'agit de travail de teinture, la petite mesure même est interdite, tandis qu'ici on parle d'une grande mesure, parce qu'il s'agit d'apporter les couleurs (ce que l'on ne fait pas pour un bout d'étoffe). Les divers termes de la Misnâ sont : le natron, le souffre, l'alcali. Quant au dernier terme, dit R. Yossé b. R. Aboun, c'est une

1. Le comment. a : crog (crocus), qui n'est pas français. 2. Ce mot a aussi le sens d'arome. Selon *Qorban 'Eda* : garance. 3. Pline, *Hist. nat.*, XXX, *v.* 57. 4. *Nidda*, II, 6. 4. Tr. 'Orla, II, 10 (t. III, p. 339).

sorte de pression de vent (produit par le trou d'une perle bouchée aussitôt, formant une sorte de bouchon). On a enseigné qu'on interdit aussi ce qui produit une mauvaise odeur, si peu que ce soit. R. Ila dit : même R. Simon, qui d'ordinaire permet le travail ne servant pas directement, reconnaît ici que ce transport est défendu, vu qu'il s'agit d'objets dont toute jouissance est interdite (et que l'on est content d'en être débarrassé). Contre le transport de la boîte d'un épicier (§ 7), on peut objecter ceci : puisqu'en transportant plusieurs fois dans un même état d'ignorance, on n'est qu'une fois coupable, ne va-t-il pas sans dire qu'il en est de même pour plusieurs objets portés d'un coup? En effet, il n'a fallu l'enseigner que selon R. Eliézer, pour que l'on ne suppose pas que le transport de plusieurs sortes équivaut à plusieurs ignorances, auquel cas on prononce plusieurs culpabilités ; on a donc énoncé que l'on est une seule fois coupable. « Les plantes de jardin, selon R. Juda b. Betera, sont défendues au nombre de 5 » ; il parle de ce nombre, parce que c'est l'usage de les semer ainsi. « 2 semences de courge, 2 semences de concombres, etc. ». On a enseigné que c'est aussi la mesure pour le froment de Médie[1]. R. Samuel dit au nom de R. Zeira : comme le froment est très recherché, on l'a placé au même rang que les plantes rares des jardins, non comestibles (2 grains suffisent). Ce qui est dit des sauterelles s'applique aux espèces pures ; mais pour les impures la mesure sera de la contenance de la gueule d'un lion. — « L'oiseau des vignes, etc. » En effet, dit R. Aḥa, les femmes atteintes d'hémorrhagie s'en frottent le corps pour se guérir. On a dit là-bas (à Babylone) : celui qui veut s'écarter des usages habituels[2] mangera la moitié de cet oiseau et laissera l'autre moitié ; la partie de gauche (dangereuse) est interdite, et celle de droite est permise. S'il perd une parcelle de la partie de gauche, ou s'il en laisse tomber, il ne pourra plus jamais y remédier (et le savant oubliera son savoir). Comment donc fait-on pour préserver cette part? On la place dans un flacon de miel, dit R. Yossé b. R. Aboun. « Selon R. Juda dit la Misnâ, le transport même d'une sauterelle vivante impure est interdit, etc. » Si donc elle est pure, vivante ou morte, la mesure sera équivalente à une figue sèche. Son avis est conforme ici à ce qu'il dit ailleurs : avec les comestibles purs, il n'est pas permis de jouer. Mais n'est-il pas dit (Job, XL, 29) : *Plaisantes-tu avec lui comme un oiseau?* Là, on n'indique pas qu'il soit permis de manger le cétacée en question, puisqu'il fait partie des poissons interdits (aussi peut-on s'en amuser). Mais, puisqu'il est dit *comme un oiseau*, ne peut-on pas en inférer que l'on plaisante avec l'oiseau? C'est que, dit R. Matnia, aussi longtemps que la cérémonie de l'égorgement n'a pas eu lieu, il est comme impur, ou interdit (et l'on peut s'en amuser).

1. Ci-dessus, VII, 1, et ci-après, XII, 2. 2. Ou : ne s'adresser qu'aux études religieuses et s'instruire.

CHAPITRE X

1. Si (la veille) on conserve un objet pour servir de semence, ou d'échantillon, δεῖγμα, ou de remède, et qu'on l'emporte le samedi, on est coupable, quelque petite que soit la part. Toute autre personne n'est coupable qu'en emportant la mesure légale. Si ladite personne (précitée) rapporte l'objet à la maison, elle n'est coupable qu'en portant la quantité légale.

2. Si quelqu'un, emportant des comestibles, les pose sur le seuil de la porte[1], soit qu'il ait fini par les emporter au dehors, soit qu'un autre les y ait portés, il y a dispense, parce que le travail complet n'a pas eu lieu en une fois. De même, s'il dépose sur le seuil un panier plein de fruits, bien que la majeure partie des fruits soit au dehors, il y a dispense, n'ayant pas remis au dehors tout le panier.

R. Jérémie dit que R. Yossé b. R. Ḥanina demanda : notre Misnâ n'est-elle pas de l'avis exclusif de R. Juda, qui dit plus haut (I, 3) : l'ouvrier sortant avec son outil de profession est coupable, comme ici « celui qui conserve un échantillon », tandis que R. Meir le permet? En effet, dit R. Juda b. Pazi au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina, c'est conforme à R. Juda. Toutefois, fut-il ajouté, il se peut que ce soit aussi conforme à l'avis de R. Meir ; quant à l'interdit de l'échantillon, c'est qu'il a été agréé par l'acheteur : ce qui lui donne plus de valeur ; mais pour la semence, ou le remède, on est coupable, quelque petite que soit la mesure. Lorsqu'un individu conserve l'objet et qu'un autre l'emporte au dehors, le second n'est pas coupable, la mesure n'y étant plus ; selon R. Simon b. Eléazar, il est aussi coupable. En quel cas cette discussion a-t-elle lieu ? Si le second déclare l'avoir emporté de son propre mouvement, il est évident, selon l'avis de tous, qu'il y a dispense ; s'il déclare l'avoir emporté selon le désir du premier, il est évident selon tous qu'il est coupable ; c'est qu'il s'agit du cas où rien n'a été dit ; les autres rabbins admettent alors la présomption que ce second l'a emporté de son propre mouvement, tandis que R. Simon b. Eliézer suppose la présomption qu'il l'a emporté d'après le désir du premier. — Ḥiskia dit que la Misnâ parlant « du panier plein de fruits » (§ 2), suppose une hotte pleine de courges ou de concombres, dont une partie des produits se trouve à l'intérieur et dont le reste passe au dehors ; mais lorsque le panier est plein de fruits[2], on est coupable, dès que l'on en a emporté la valeur d'une figue sèche. On dit que l'avis de R. Yoḥanan est opposé à celui de Ḥiskia, puisque R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si, dans un panier à jour, une partie du contenu sort par les interstices et que l'on en prenne d'un côté pour le replacer de l'autre, on

1. Emplacement intermédiaire, qualifié de *Karmelith* (ci-dessus, p. 4). 2. C.-à-d. tous au dehors, quoique rattachés au panier.

n'est pas coupable [1] ; si l'on a retourné le panier [2], on n'est coupable que lorsqu'on a tout retourné d'un coup. R. Mena répliqua, en présence de R. Yossa, que cet enseignement peut ne pas être exclusif à R. Yoḥanan, en supposant que, pour l'avis de R. Ḥiskia, il s'agit d'un panier rompu [3]. Mais, fut-il objecté, puisque la Misnâ parle de hotte, peut-on supposer qu'il parle d'une hotte qui est rompue ? (C'est donc de l'avis seul de R. Yoḥanan). En somme, il y a lieu d'admettre que l'homme seul se déplace sur la voie publique, en étant considéré comme emplacement intermédiaire, échappant à la pénalité. Ḥiskia dit : lorsqu'on passe une corde d'une propriété privée sur la voie publique, aussi longtemps qu'elle n'est pas déposée sur la voie publique et que l'extrémité est à une hauteur supérieure de 10 palmes, il n'y a pas de culpabilité, par suite du défaut de séjour dans une autre place. R. Samuel b. R. Isaac dit : lorsqu'on a porté une poutre d'une propriété privée sur la voie publique, et qu'avant d'être déposée sur la voie publique, une extrémité se trouve avoir déjà pénétré dans une autre propriété privée, il n'y pas non plus de pénalité, par suite du défaut de séjour complet dans la rue. R. Yoḥanan dit : s'il se trouve sur la voie publique une pierre haute de 10 palmes et large de 4, c'est un péché d'emporter un objet de là pour le déposer sur la voie publique, ou de procéder à l'inverse. Samuel dit que si une hotte pleine de fruits, de même hauteur et largeur, se trouve sur la voie publique, il est permis d'en prendre un objet, tout en se trouvant sur la voie publique, et réciproquement. Est-ce à dire qu'il conteste l'avis de R. Yoḥanan ? Non, car Samuel en permet l'usage, supposant la hotte un peu penchée (à moins de 10 palmes), tandis que R. Yoḥanan parle d'une pierre non penchée (droite). R. Aboun b. Ḥiya demanda : à quoi ressemble l'enlèvement d'une pierre de la voie publique, haute de 10 palmes et large de 4 ? Est-ce comme si l'on portait de là sur la voie publique et vice-versa, puis de celle-ci dans un bien privé, comportant un déplacement dans des lieux divers ou non ? De même, selon les rabbins de Césarée, R. Yoḥanan demanda : si, sur un monceau de pierres haut de 5 palmes et large de 4, on ajoute de la propriété privée une pierre constituant ainsi 5 palmes carrés, cela équivaut-il à un déplacement du bien privé [4] à l'intermédiaire (Karmelith), ou de ce dernier dans le bien privé, ou enfin d'une propriété privée dans une autre ? (questions non résolues).

3. Si l'on emporte soit de la main droite, soit de la gauche, sur son sein, ou sur l'épaule, on est condamnable ; car cette dernière manière était celle de la famille de Qehath sous Moïse [5]. Mais si l'on porte sur le revers de la main, ou avec le pied, ou par la bouche, ou au coude, ou

1. Une partie se trouvant à l'intérieur. 2. Que l'intérieur soit au dehors. 3. En raison de la rupture, la partie sise de ce côté est comme externe et entraîne la pénalité. 4. Si la pose d'un objet constitue du même coup la propriété privée, c'est permis ; mais aller dans un intermédiaire et y porter est interdit. 5. Nombres, IV, 15.

à l'oreille, ou aux cheveux, ou à la ceinture [1] dont l'ouverture est tournée par en bas, ou entre la ceinture et la chemise, à la bordure de la chemise, ou au soulier, ou à la sandale, on n'est pas coupable ; parce que c'est un transport contraire aux modes habituels.

4. Si quelqu'un a l'intention d'emporter un objet par devant lequel se glisse en arrière, il n'est pas condamnable ; si, au contraire, il se proposait de le porter en arrière (sur le dos), et l'objet glisse en avant (à sa place régulière), il est coupable. En vérité on a dit (légalement) : une femme qui s'entoure d'une petite ceinture et y porte un objet, soit par devant, soit par derrière, est condamnable ; car cette ceinture a l'habitude de tourner. R. Juda y joint aussi les porteurs de lettres [2].

S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, que le mode de transport de la famille de Qehath règle la défense, on conçoit que le port sur l'épaule, fût-ce d'une figue sèche, soit interdit, parce que c'est le mode de transport des gens de Qehath ; mais d'où tire-t-on la défense pour les autres ports énoncés dans la Misnâ ? C'est qu'il est écrit (Nombres, IV, 16) : *Sous les ordres d'Eleazar fils d'Aron, le pontife, se trouve l'huile d'éclairage, l'encens composé d'épices, le sacrifice quotidien et l'huile d'onction* ; ce qui indique que l'huile était dans sa droite, l'encens dans sa gauche, le sacrifice du jour suspendu à son bras. Où était l'huile d'onction ? Elle était contenue, dit R. Aboun au nom de R. Eliézer, dans un petit flacon serré dans sa ceinture ; et ce n'est pas à dire que cet homme tant chargé avait un rang inférieur, car, dit R. Josué b. Lévi, le verset (ib. III, 32), *le prince des princes lévites, Eleazar fils d'Aron*, indique qu'il était le chef (dux) des chefs. R. Juda b. Rabbi dit [3] qu'il avait rang de gouverneur en chef, ce qui signifie, selon R. Ḥiya, qu'il donnait les ordres [4] pour tous les détails ; et cependant il se chargeait de soins nombreux, comme un dignitaire dans le palais (palatium) d'un roi. De même, dit R. Lévi, il est écrit (Lévit. VI, 3) : *le pontife se revêtira de lin et prélèvera les cendres* ; ce travail infime lui avait été octroyé à titre de dignité comme dans le palais d'un roi. — On a enseigné ailleurs [5] : R. Simon Schezori et R. Ismael disent que R. Eleazar (n'exigeant pas la connaissance de l'objet sur lequel on a péché) et R. Josué (qui l'exige) ne discutent pas la question de savoir si l'on est coupable lorsque le nom du péché commis est le même ; ils discutent seulement lorsqu'il y a doute pour 2 fautes différant de nom ; en ce cas, R. Eliézer prononce la pénalité du sacrifice, tandis que R. Josué en dispense. R. Ila demanda au nom de R. Eliézer : le commencement de notre Misnâ (§ 4) n'est-il pas conforme à celui qui est d'avis de supposer la discussion en cas de faute différant de nom [6] ?

1. *Funda*, ou ceinture creuse servant de bourse, citée tr. *Berakhôth*, IX, 5 (t. I, p. 172). 2. Les courriers officiels portaient les actes dans un bâton creux, suspendu au cou. 3. Midrasch Rabba à Lévit. 5, et sur Nombres, 4. 4. Jeu de mots entre le terme précité et celui d'ordonnateur, désignés tous deux par מר כל. 5. Tr. *Keritḥoth*, IV, 3. 6. Puisqu'en cas de déviation de la pensée, on est coupable.

Car, si elle était conforme à l'avis opposé, que la discussion a même lieu en cas d'unité de nom sur le doute de la faute commise, et que tous admettent la culpabilité au cas où il y a 2 noms différents, d'après qui l'avis exprimé par la Misnâ aurait-il été émis? N'y aurait-il pas contradiction entre le commencement et la fin? En effet, dit R. Ila au nom de R. Eliézer, il faut supposer 2 interlocuteurs ; celui qui prononce la pénalité au 1er cas, la dit aussi à la fin, et celui qui en dispense au commencement, en dispense aussi à la fin de la Misnâ. — « En vérité, y est-il dit. » Chaque fois, dit R. Éliézer, que l'on s'exprime ainsi [1], on entend désigner par là une règle qui remonte à Moïse, qui l'a promulguée au Sinaï.

5. Le transport d'une miche de pain sur la voie publique est interdit ; mais le transport par 2 personnes est permis. Si elle est trop lourde pour un homme et que 2 l'ont portée, ils sont coupables ; R. Simon le permet [2]. Celui qui emporte dans un vase des comestibles au-dessous de la quantité légale n'est pas coupable, même pour le port de ce vase, parce que ce dernier n'est qu'un accessoire. Le transport d'un homme vivant dans le lit est permis, et il n'y a même pas de faute pour le port du lit, parce que ce dernier est un accessoire. Mais le transport d'une personne morte dans le lit est défendu, ainsi que la valeur d'une olive d'un cadavre, ou cette quantité d'une charogne, ou celle d'une lentille pour un reptile. R. Simon le permet.

6. Celui qui s'enlève les ongles, soit l'un par l'autre, soit avec les dents ou celui qui s'arrache les cheveux, ou la moustache, ou la barbe, ou une femme qui se tresse des nattes, ou qui se teint les cils, ou se divise les cheveux sur le crâne, est coupable selon R. Eliézer ; selon les autres sages, c'est seulement défendu à titre d'opposé au repos sabbatique (délit moindre). Celui qui arrache un objet d'un pot de fleurs troué (adhérent ainsi à la terre) est coupable ; mais, si le pot n'est pas troué, on n'est pas coupable. R. Simon autorise l'un et l'autre cas.

« Le transport par 2 personnes est permis », parce qu'il est dit (Lévit. IV, 2) : *en commettant ce péché* ; s'il est commis par une seule personne, la pénalité du sacrifice a lieu, non pour ce qui est commis par 2 ou 3 personnes [3]. R. Josué Drômia (du midi) dit en présence de R. Yassa au nom de R. Aḥa : si 2 personnes portent une navette de tisserand (peu lourde), on n'est pas coupable selon Rabbi, mais on l'est selon R. Éléazar b. R. Simon. Mais, lui répliqua Rabbi, j'ai entendu exprimer cette dispense par ton père R. Simon. C'est impossible, répondit R. Éliézer, car j'ai plus servi mon père (étudié auprès de lui) d'une façon passagère que tu ne l'as fait avec suite et fixité [4],

1. Tr. Troumoth, II, 1 (t. III, p. 19). 2. Dans le texte jérusalémite, le § 5 commence à la phrase suivante, et le chapitre est divisé en 7 §§. 3. Ci-dessus, I, 1. 4. B. Houllin, 47.

assis auprès de lui. Mais est-ce que Rabbi, loin d'être le disciple de R. Simon b. Yoḥaï, ne fut pas l'élève de R. Jacob b. Qodschi? Aussi, la réponse de R. Éliézer est à modifier ainsi : j'ai plus servi mon père debout (provisoirement) que tu n'as servi ton maître assis (avec stabilité). Lorsque R. Éliézer b. R. Simon entrait à la salle d'études, Rabbi en devenait blême (honteux de son infériorité). Il ne faut pas t'en offusquer, lui dit son père; car lui est un lion fils de lion (savant fils de savant); toi, tu n'es qu'un lion fils de renard[1]. A la mort de R. Éliézer, Rabbi fit demander sa veuve en mariage; elle répondit : est-ce qu'un objet ayant servi à un usage sacré[2] pourra être employé à un usage profane (faisant allusion à la supériorité de défunt son mari).

R. Samuel b. R. Isaac dit : lorsque la Misnâ permet le port du vase (§ 5), cela s'applique au cas où l'on ne peut pas se passer du vase, comme par exemple pour les mures; au cas contraire, on est même coupable pour le transport du vase. « Si l'on transporte un homme vivant dans son lit, on n'est pas coupable même pour le lit », parce que le vivant se porte pour ainsi dire lui-même. Aussi, « le transport d'un mort, dans le lit, est un péché », de l'avis de tous. Mais se peut-il que R. Simon déclare la dispense, puisqu'il a été enseigné[3] que le transport d'une mauvaise odeur est interdit pour la moindre parcelle? Et R. Ila ajoute que R. Simon se range à cet avis, parce qu'il reconnaît aussi qu'il y a défense pour tout objet dont on ne peut pas tirer de profit[4] (et que l'on a intérêt à voir emporté)? On peut l'expliquer, répondit R. Judan, par l'hypothèse qu'il s'agit d'un mort païen, sans mauvaise odeur, que l'on a simplement mis au dehors comme pour le jeter aux chiens (ce qui n'est pas dans le cas précité des interdits de jouissance). — On a enseigné : si l'on emporte la moitié de la grandeur d'une olive d'un mort, même quantité d'une charogne, et d'un reptile un peu moins de la valeur d'une lentille, on est coupable; selon R. Simon, il y a dispense. Ce dernier fonde son avis sur ce qu'il n'y a pas la mesure légale pour l'impureté, tandis que les autres rabbins, qui prononcent la défense, supposent que c'est conforme à l'explication qui vient d'être émise par R. Judan, qu'il s'agit d'un mort païen, n'ayant pas de mauvaise odeur, etc., sans se préoccuper de la question d'impureté, mais joignant les divers objets interdits pour les jeter aux chiens : un tel transport est coupable.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : la discussion de la Misnâ (6) a lieu lorsqu'on coupe ses ongles soi-même et on les arrange bien; mais si ce travail est fait par un autre, les ongles deviennent répugnants (et, en ce cas, R. Eliézer même ne prononce pas de culpabilité). En quel cas les autres sages le défendent-ils? Selon eux, dit R. Aḥa ou R. Naḥum au nom de Rab, on n'est jamais coupable que lorsqu'on les coupe avec des ciseaux, κουρίς. R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : la femme qui tresse des nattes est

1. Le père, modeste pour son fils, se considérait comme inférieur (Sentences, p. 169). 2. Ib., p. 309. 3. Ci-dessus, IX, 6. 4. Jér., Baba Kama, I, 1 (f. 2b).

coupable de construction ; c'est ainsi que R. Yoḥanan dit au nom de Rabbi : dans mon village, on appelle la coiffeuse une constructrice. Il me semble au contraire, dit R. Zeira, qu'elle n'est pas coupable du fait de construire, mais de celui de tisser. N'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que, si l'on natte seulement ensemble 3 cheveux d'un homme, on est coupable d'avoir tissé ; sur quoi, R. Zeira ajoute que ce mode de dresser les cheveux n'est pas un tissu, tandis qu'ici il condamne pour ce fait la coiffeuse ? C'est qu'ici elle est coupable en raison du grand nombre de cheveux nattés, tandis qu'ailleurs il s'agit seulement d'un peu. Même R. Yoḥanan, qui traite ce faible nattage de tissu, ne parle que des hommes, et en ce cas le travail est sérieux, susceptible d'impureté ; mais s'il s'agit de poils d'animaux (ou pour eux), l'œuvre restera pure. Ainsi, l'on a enseigné : si l'on confectionne une ceinture nattée (non tissée), soit pour garantir le cœur de la bête, soit pour l'orner, soit pour y consolider le bât, soit pour la suspendre au cou de la bête, elle restera pure (c'est un simple ornement) ; ce n'est vrai, toutefois, que si cette natte est unie, mais lorsqu'elle est double et peut servir à contenir des objets, elle est susceptible d'impureté à titre d'objet utile, qu'elle serve à l'homme ou à l'animal. — La femme qui se teint les cils est coupable comme si elle écrivait (puisqu'elle dessine autour de l'œil) ; celle qui divise les cheveux sur le crâne accomplit une sorte de teinture, en marquant la raie. Isaac b. Orion dit : la discussion de la Misnâ entre R. Simon et les autres rabbins a lieu lorsqu'on n'a pas arraché de racine située en face du trou de ce pot ; car, si l'on arrache une telle racine, R. Simon reconnaît aussi la culpabilité, vu qu'elle est en ce cas comme adhérente à la terre. R. Jérémie demanda s'il y a aussi discussion au cas où le pot entier se trouve posé à terre, mais le trou seul (vis-à-vis duquel est la racine) serait en dehors de ce contact. Est-ce qu'en ce cas, de non adhérence, tous n'admettent pas la dispense ? Il se trouve qu'au cas où R. Jérémie pose la question du doute, elle est simplifiée selon R. Isaac b. Orion [1]. Il y a encore d'autres cas de divergence pour le pot troué — [2].

CHAPITRE XI

1. Celui qui jette un objet d'une propriété privée sur la voie publique, ou à l'inverse, de la voie publique chez un particulier, est condamnable ; si c'est d'une propriété privée dans une autre, séparée par la voie publique, on est coupable selon R. Akiba. Les autres sages le permettent.

2. Par exemple, si 2 balcons (ἐξωστήρ) sont situés l'un vis-à-vis de l'autre sur la voie publique, il est permis de tendre ou de jeter de l'un

1. Selon lui, tout dépend de la situation du trou : s'il est près de la terre, la racine sera comme adhérente, et il est défendu de l'arracher ; s'il est en dehors, c'est un point discutable entre R. Simon et les autres. 2. Suit leur énoncé, déjà cité tr. *Kilaïm*, VII, 8 (t. II, p. 297).

à l'autre. Si les 2 balcons sont dans une même ligne attenant à l'habitation (διαῖτα), il est défendu de tendre l'objet d'un balcon à l'autre, mais il est permis de jeter, car le mode de tendre les objets avait été adopté par les Lévites au service du temple (constituant ainsi un travail officiel) : il y avait 2 voitures placées l'une derrière l'autre sur la voie publique, et l'on passait les poutres de l'une à l'autre, sans les jeter (à raison de leur poids). Si l'on prend un objet de dessus la terre tirée d'un puits creusé, ou d'une pierre ayant une hauteur de 10 palmes sur 4 de large, ou si l'on y dépose un objet, on est coupable (c'est, par sa taille, un domaine privé); si ce monceau est plus petit, c'est permis.

La défense de jeter est une dérivation de celle du transport d'un lieu à un autre ; et il importe peu que l'on suive l'opinion de Rabbi, ou celle des autres sages, à l'égard de la discussion dans la Misnâ entre R. Akiba et son interlocuteur : il faut, en tous cas, pour entraîner la culpabilité, que l'objet parti de la voie publique se soit arrêté dans un bien privé. Mais n'est-on pas coupable, selon Rabbi [1], même si l'objet n'a fait que passer par un emplacement différent, sans s'y être arrêté, et les rabbins seuls exigent la condition de l'arrêt ? Non, puisque R. Aba b. Houna dit au nom de Rab : Rabbi n'a imposé de pénalité que lorsque l'objet s'est arrêté dans une propriété privée couverte (non, comme dit la Misnâ, dans une cour particulière découverte). C'est l'avis de R. Yoḥanan (opposé à Rab) qui déclare la culpabilité même lorsque la propriété particulière en question n'est pas couverte, puisque R. Imi dit en son nom qu'il faut au moins que l'objet jeté [2] parvienne à l'air contenu entre les murs de la propriété privée. Mais, demanda R. Imi en présence de R. Yoḥanan, notre Misnâ n'est-elle pas conforme à Rabbi seul [3], qui considère l'air contenu entre des murs comme un corps déjà solidifié [4] ? Non, fut-il répondu, tous admettent cette hypothèse du corps solide, parce qu'il en est question au sujet de la transmission de l'acte de divorce (pour lequel tous sont d'accord). Une autre objection a été présentée : si Rabbi admet seulement la culpabilité au cas où on l'a jeté dans un endroit couvert, notre Misnâ ne saurait être justifiable même d'après son avis (ni d'après R. Akiba, ni selon les autres sages) ? Devant donc admettre que, selon R. Yoḥanan, Rabbi prononce aussi la culpabilité pour avoir jeté l'objet dans un endroit découvert, à quoi bon établir une distinction entre le sabbat et le divorce [5], en disant que pour ce dernier seul les autres sages admettent la solidification imaginaire de l'air ? C'est que, répondit R. Ila, pour le sabbat il est dit (Exode, XX, 10) : *tu ne feras aucun travail*, sous

1. Puisqu'un objet jeté d'une voie publique à une autre, en passant par un bien privé, constitue 2 fautes, selon Rabbi. 2. L'acte de divorce, tr. *Guillin*, VIII, § 3. 3. Ce n'est ni l'avis de R. Akiba, qui prononce la culpabilité même sans l'air des murs, ni des autres rabbins qui n'admettent pas la consolidation imaginaire de l'air. 4. De façon que, même avant sa chute, l'objet qui y passe est censé y séjourner (ci-dessus, I, 1). 5. Jér. ib. (f. 49c).

peine de condamnation, laquelle n'a pas lieu pour ce qui s'est fait spontanément (en l'air, sans arrêt réel) ; tandis que pour le divorce, la loi dit (Deutér. XXIV, 1) : *il lui remettra en main,* il suffit que l'acte se trouve dans le domaine de la femme (même en l'air). Samuel dit : R. Akiba prononce la condamnation pour avoir jeté un objet d'une propriété privée à une autre en passant par la rue, si c'est au-dessous d'une hauteur de 10 palmes ; mais au-dessus de cette hauteur, c'est permis (l'air n'englobe plus rien). L'avis opposé de R. Eliézer défend même de jeter au-dessus de cette mesure ; car, selon R. Ila au nom de R. Eliézer, R. Akiba déduit l'action de jeter, non de celle de tendre un objet, mais de ce qui se passait pour les chariots du Tabernacle, où l'on tendait les poutres au-dessus de 10 palmes.

Selon une version, la Misnâ (§ 2) dit « en quel cas », ou p. ex. ; selon une autre version, elle n'emploie pas ce terme. Selon R. Eliézer, tirant la déduction des chariots, cette démonstration est nécessaire, tandis que, selon Samuel, c'est inutile. R. Isaac b. Eliézer demanda : lorsqu'après avoir jeté un objet d'une propriété privée sur la voie publique on se souvient à temps de l'interdit, avant qu'il soit dans la rue, suppose-t-on selon R. Akiba, que l'arrêt dans la rue a déjà eu lieu et entraîne la condamnation? N'est-il pas dit ci-après (§ 6) que si, après avoir jeté un objet, on s'en souvient avant l'arrêt, on n'est pas coupable? En effet, répond R. Houna, R. Akiba ne prononce de condamnation qu'en cas d'arrêt final dans une 2e propriété privée ; aussi, en cas de rappel avant l'arrêt, on n'est pas coupable. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer, ou au nom de R. Yoḥanan : si, en se trouvant dans la rue, on jette un objet en l'air au-dessus de 10 palmes, on regarde où il tombe ; s'il s'arrête dans les 4 coudées voisines, il y a dispense ; au cas contraire, il y a déplacement réel, et l'on est coupable. Mais Samuel n'a-t-il pas enseigné : lorsqu'en jetant un objet d'une voie publique à une autre en passant par un bien privé, on regarde où l'objet est tombé, et si c'est dans les 4 coudées voisines, on n'est pas coupable, bien que la distance soit supérieure si l'on y englobe la traversée du bien privé? Comment donc se fait-il que tantôt l'on y adjoigne l'emplacement différent, et tantôt non ? C'est que, répondit R. Houna, dans le cas supposé par Samuel, on se trouve dans un bien privé ; et si l'objet y retombait, il n'y aurait pas eu de déplacement, ni de culpabilité ; tandis que, dans l'hypothèse émise ici, si l'objet jeté en l'air retombait, il se trouverait de nouveau sur la voie publique, après l'avoir dépassée de 10 palmes, et l'infraction est évidente. On a enseigné au nom de R. Juda : lorsqu'on a jeté un objet à une distance de 4 coudées dans la rue, on est condamnable ; car, selon R. Juda, ce fait seul constitue une infraction isolée (et si l'on y ajoute le déplacement, on est 2 fois coupable). Mais alors, selon lui, la Misnâ (VII, 2) aurait dû énoncer 40 travaux capitaux, non 39 seulement? Elle n'a énoncé que ceux reconnus comme tels par tous les rabbins, sans contestation. R. Zeira ou R. Yoschia dit au nom de R. Yoḥanan : R. Juda déduit la gravité du fait, pour le transport, d'après ce qui se passait au temple pour la couture des tapis ; car ceux qui les cousaient se je-

taient mutuellement les aiguilles (en vue de la rapidité). Mais l'intervalle entre les tapis ne doit-il pas être considéré comme une place intermédiaire, sans gravité dans la faute du transport? Ce n'est pas là qu'on la jetait, répond R. Ḥinena, mais tout à fait en dehors (ce qui est bien la voie publique).

Rab dit : si l'on a tendu ou jeté un objet, il n'y a pas seulement dispense, c'est encore permis en principe, parce qu'il suppose qu'il s'agit dans la Misnâ d'opération faite au-dessus d'une hauteur de 10 palmes ; tandis que, selon Samuel, la règle énoncée ici (§ 2) n'a pas de relation avec ce qui précède, et l'on peut même supposer l'interdit si c'est jeté plus haut qu'à 10 palmes. R. Ila ajoute au nom de R. Simon b. Lakisch: encore faut-il, pour condamner l'action de tendre, que l'on soit entouré partout de la voie publique ; selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, il suffit que ce soit d'un côté. Mais ne déduit-on pas desdits chariots qu'il faut l'entourage par la voie publique de toutes parts, comme c'était le cas pour eux-mêmes? Non, puisqu'ils avaient une hauteur supérieure à celle de 10 palmes, où l'espace ne constitue plus d'interdit. R. Aḥa dit au nom de R. Mescha : il n'est interdit de tendre des objets de l'un à l'autre, qu'en étant à 2 ; mais en étant seul pour ce déplacement, on n'est pas coupable. N'est-il pas dit cependant maintes fois [1] qu'une action accomplie par 2 personnes n'entraîne pas de pénalités, tandis qu'ici c'est le contraire? Pour l'action de tendre, c'est différent, parce que le travail des lévites au tabernacle, pour passer les poutres, s'opérait ainsi. En quoi consistait-il? « Il y avait 2 voitures placées l'une derrière l'autre, sur la place publique, et l'on passait les poutres de l'une à l'autre sans les jeter. » C'était, ajoute b. Kappara, pour ne pas les traiter avec mépris, que l'on avait soin de ne pas les jeter. R. Yoḥanan dit [2] : en cas d'insuffisance de mesure des 4 palmes, on peut joindre pour la compléter, l'épaisseur des murs à l'intervalle des séparations, à la condition que cette épaisseur dépasse l'intervalle. R. Zeira demanda : faut-il que chaque mur isolé ait plus d'épaisseur que l'intervalle, ou s'agit-il des 2 murs réunis? Il est évident, que selon R. Zeira, on ne joint pas l'épaisseur de l'autre mur pour constituer la supériorité, et il est évident que la partie murée devra former la plus forte part ; il s'agit seulement de savoir si le second mur devra aussi constituer une plus forte part que l'intervalle (sujet non résolu).

« Ce que l'on prend de la terre tirée d'un puits creusé, ou d'une pierre haute de 10 palmes, etc. » A quel cas s'applique la dispense énoncée ensuite par la Misnâ, « si ce monceau est plus petit »? S'il est haut de 10, et large de 4, c'est un domaine à part; s'il a une largeur moindre, il est comparable à ce qu'a dit R. Ḥisda au nom d'Issi : une tige haute de 10 palmes et enfoncée sur la voie publique est accessible de tous côtés le samedi [3], à condition de ne pas servir à échanger les objets déplacés? Il s'agit du cas où ce monceau n'a ni 10 palmes de haut, ni 4 de large. Mais R. Ḥiya fils de Rab n'a-t-il pas dit [4] que tout ce qui est un obstacle à la marche sur la voie

1. Ci-dessus, I, 1 ; *'Eroubin*, VII, 1 ; VIII, 3. 2. Ci-après, *'Eroubin*, I, 9, et VIII, 1. 3. Elle constitue un domaine permis. 4. Ci-dessus, I, 1.

publique constitue un *Karmelith* (emplacement intermédiaire), pour lequel il y a dispense, non autorisation en principe, comme c'est le cas ici? R. Judan répond : l'avis de Ḥiya fils de Rab s'applique seulement à un objet placé au milieu de la rue et l'obstruant, non à ce qui est de côté, comme le puits dont parle notre Misnâ, parce qu'on le suppose annulé par la voie publique. R. Yoḥanan dit : ce n'est pas seulement une dispense qu'énonce la Misnâ « si ce monceau est plus petit », c'est même permis en principe. On a dit ailleurs[1] : lorsqu'on fend un abcès le samedi, si c'est pour opérer une ouverture, on est coupable ; si c'est seulement pour laisser écouler l'humeur, on est absous. Sur quoi R. Yoḥanan ajoute qu'il n'y a pas seulement dispense, mais autorisation en principe. On a enseigné aussi[2] : si l'on a pris un serpent le samedi pour l'empêcher de nuire, il n'y a pas de mal ; mais si c'est pour en tirer un remède (contre-poison), on est coupable. Sur quoi, R. Yoḥanan ajouta la même remarque d'autorisation en principe. Ledit enseignement termine par la remarque que les écuelles (λόπας) en bois de chêne, ou pin, ne sont pas susceptibles d'impureté dans la tente abritant un mort, mais elles deviennent impures par le contact d'un homme atteint de gonorrhée, qu'elles supporteraient. R. Zeira approuve les rectifications faites ci-dessus par R. Yoḥanan, que c'est permis même en principe ; car, si l'on tire parti du travail en lui-même, p. ex. pour en tirer un remède, on est condamnable.

3. Lorsqu'on jette un objet sur un mur à une distance de 4 coudées, s'il reste collé au-dessus de 10 palmes, cela équivaut à un rejet en l'air (nul) ; si c'est à une hauteur moindre de 10 palmes, cela équivaut à l'acte d'avoir jeté cet objet à terre (et il y a délit). Celui qui jette un objet à terre à une distance de 4 coudées est coupable ; mais si, après avoir jeté l'objet dans l'intérieur de cet espace (à une distance moindre), celui-ci va rouler au-delà des 4 coudées, il y a dispense. Si, l'ayant jeté au-delà de 4 coudées, l'objet revient à une distance moindre, on est pourtant coupable (l'intention primitive étant coupable).

4. Celui qui jette dans la mer à une distance de 4 coudées n'est pas coupable. S'il y a une flaque d'eau marécageuse où la voie publique passe, on est coupable en y jetant un objet à 4 coudées. Quelle sera au plus la profondeur d'un tel marais ? Un peu moins de 10 palmes C'est une voie publique, interdite.

Ce que la Misnâ dit de l'objet « jeté sur un mur » a lieu s'il n'y a pas de trou ; mais si le mur est percé d'un trou et l'objet s'y est arrêté, c'est un cas en discussion entre R. Meir et les autres sages : selon R. Meir, soit que ce trou forme un espace de 4 palmes carrés, soit qu'il est inférieur, on suppose toujours ce mur percé d'autant, de sorte qu'il constitue un domaine différent et

1. Edouyoth, II, 5. 2. Ibid.

entraîne la pénalité du déplacement; selon les autres sages, si le trou comprend un tel espace, le mur est supposé coupé, au point de vue du déplacement interdit, et au cas contraire le trou est consideré comme annulé, ou bouché, sans entraîner de pénalité — [1].

R. Yossa ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit d'un mur en pente; c'est ce qui explique la fin : « si, l'ayant jeté à 4 coudées, il revient à une distance moindre, on est pourtant coupable »; c'est que, vint dire R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il y a eu un léger arrêt au-delà. Ce n'est pas seulement à une distance de 4 coudées en mer (§ 4), qu'il y a dispense, mais dans toute la mer, car elle est considérée comme *Karmelith*. Pourquoi la Misnâ défend-elle, à 2 reprises, de « jeter un objet dans une mare d'eau, traversée par la voie publique »? C'est que, dit R. Ḥanina au nom de R. Pinḥas, il peut y avoir 2 de ces mares, dont l'une est traversée par le public et dont l'autre ne l'est qu'en cas de nécessité absolue. Or, en raison de cette dernière considération, on aurait pu supposer que la seconde mare est envisagée comme un bien particulier; on a donc répété la règle à son égard, en la désignant aussi comme voie publique.

5. Celui qui jette un objet de la mer sur le rivage, ou du rivage sur la mer, ou de la mer dans un vaisseau, ou d'un vaisseau dans la mer, ou d'un vaisseau sur l'autre, n'est pas coupable. Quant aux vaisseaux attachés ensemble, on peut transporter de l'un à l'autre; sinon, fussent-ils attenants l'un à l'autre, c'est interdit.

Aba b. R. Houna dit qu'il suffit que ces vaisseaux sont joints par des lianes. Toutefois, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, ils devront être unis par la jonction symbolique de l'Eroub. R. Ḥiya et R. Imi, tous deux au nom de R. Eliézer, disent des avis différents au sujet de l'intervalle admis : l'un ne permet pas qu'il ait 4 palmes; l'autre l'autorise; on ne savait pas qui avait exprimé chacune de ces opinions. Mais de ce que R. Yassa, ou R. Jacob b. Zabdi, ou R. Ḥiya, dit au nom de R. Eliézer : si même les vaisseaux n'ont pas une hauteur de 10 palmes, ne constituant donc pas de domaine spécial, on peut pourtant y déplacer des objets; il résulte que R. Ḥiya a émis l'avis d'exiger un intervalle inférieur à 4 palmes [2]. On a cru devoir supposer que celui qui exige un intervalle inférieur à 4 palmes est même de cet avis s'il s'agit de vaisseaux inférieurs à 10 palmes de hauteur; l'avis opposé, permettant un intervalle de 4 palmes, parle aussi de hauteur au-dessus de 10 palmes. R. Ḥanania fils de R. Hillel dit que tout l'air de cet emplacement intermédiaire devra être compris dans les 10 palmes sur le niveau de l'eau, non compris l'espace du fond. Si un vaisseau a une hauteur de 10 palmes, il n'est pas permis d'y rien apporter de la mer, ni de lui dans la mer. R. Juda dit : si le bâtiment a une

1. Suit un passage traduit au tr. *Kilaïm*, VI, 2 (t. II, p. 284). 2. Sans quoi, il va sans dire que des emplacements larges de 4 et inférieurs à 10 sont permis à titre de Karmelith.

profondeur de 10 palmes, plongeant dans l'eau, sans dépasser de 10 p. le niveau de l'eau [1], on peut y apporter de la mer, non opérer à l'inverse. R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, objecta qu'il y a là une inconséquence : puisqu'il est permis d'en apporter dans la mer en raison de sa hauteur inférieure à 10 p., il devrait être aussi permis d'y apporter des objets venant de la mer, l'autorisation étant fondée sur son caractère intermédiaire? Si, au contraire, il est défendu d'y rien apporter venant de la mer, en raison de sa profondeur de 10 p., l'inverse devrait être également interdit? Il est seulement permis de décharger le bateau, répondit R. Aboun, en raison du danger d'eau que le bâtiment court et pour lequel il est indispensable de l'alléger de suite. Si un rocher en mer est haut de 10 p., il n'est pas permis d'y rien porter venant de la mer, ni à l'inverse; s'il a un peu moins, ce sera permis. Pourquoi cette différence entre le rocher et le navire? Ce dernier monte et descend, selon les vagues; tandis que le rocher est immobile. Mais ne va-t-il pas sans dire que celui-ci est permis à titre de Karmelith? Oui; mais, dans cet espace intermédiaire, on ne peut déplacer d'ordinaire qu'en observant la limite des 4 coudées, tandis que le rocher pourra être parcouru en entier. R. Ila pose une autre règle, analogue à son point de départ [2] : Si le roc a 10 p. de haut, on ne peut rien y apporter venant de la mer, ni à l'inverse; s'il a plus, on le considère à l'instar des séparations imaginaires établies pour les plantations, dans les limites desquelles il est interdit de déplacer au-delà de 4 coudées; lorsqu'au contraire la hauteur est moindre, que l'on peut y apporter des objets venant de la mer, ou opérer à l'inverse, on peut y déplacer les objets jusqu'à une distance pouvant contenir 2 *saas*. S'il en est ainsi, demanda R. Aboun b. Ḥiya, est-il permis de porter des objets d'un *Karmelith* à l'autre, lorsqu'ils se touchent? Non, répondit R. Hanania fils de R. Ḥillel, on permet le transport de la mer sur le roc, et vice-versa, parce qu'elle l'entoure de tous côtés et constitue pour ainsi dire un seul Karmelith. R. Hamonna dit : si une planche est sise en dehors du navire, n'ayant pas une largeur de 4 p., il est permis de s'y asseoir le samedi et d'y faire tout ce que l'on voudra. R. Mena observa qu'il serait plus juste de parler là d'une boîte ouverte (rompue), constituant un espace où il est permis de déplacer [3]. R. Abin dit : lorsqu'on veut adapter au navire un moyen de faciliter les relations, on en tire une planche à un peu plus de 3 p., n'ayant pas une largeur de 4 p., de façon à constituer un intermédiaire, et l'on supposera que les parois de cet appendice s'élèvent à une hauteur suffisante pour en constituer un domaine privé. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Hamnona que tout espace de 3 p., auprès d'une séparation, se confond avec elle [4]. R. Isaac b. R. Eliézer recommandait à R. Oschia b. R. Samei [5],

1. Il plonge plus en raison de sa charge. 2. B. 'Eroubin, 67b. 3. La planche, au contraire, n'offre pas cet avantage. 4. Ainsi, la planche a presque 4 p., la distance de séparation près de 3 p., et, annulant l'écart de l'eau à moins de 3 p., on aurait un total de 10 p. Donc, il faut s'en écarter d'au moins 3. Cf. *'Eroubin*, X, 6; *Guittin*, VIII, 3. 5. Jér., Moed qaton, II (f. 81b).

lorsqu'il quittait le rivage, de suspendre un panier rompu en dehors du navire pour servir d'intermédiaire entre l'eau et la terre.

6. Si, après avoir jeté un objet, au moment même où on l'a lâché, on se souvient de la solennité du sabbat, ou si une autre personne le rattrappe, ou si un chien le happe, ou s'il a été brûlé, il n'y a pas de délit. Si on l'a jeté dans le but de blesser un homme ou un animal, et que l'on se souvient de la solennité du jour avant que la blessure soit faite, il n'y a pas de délit. Voici la règle : tous les délits entraînant le sacrifice de péché ne sont réels que lorsque le commencement et la fin de l'œuvre ont eu lieu à l'état d'erreur ; mais si l'une des 2 parties, soit le commencement, soit la fin, s'est effectuée en connaissance de cause, il n'y a pas de délit.

Il faut compléter ce que dit cette Misnâ, en ajoutant qu'après « s'être souvenu », on a commis la faute volontairement ; sans quoi, il y aurait lieu de demander si quelqu'un, lançant une flèche pour tuer, est averti qu'il va commettre un meurtre et qu'il manifeste le désir d'y renoncer, n'est-il plus coupable de la fin de l'action? Il faut donc admettre qu'ici l'on écarte l'obligation d'offrir le sacrifice de péché, parce qu'à la fin le mal a été commis en connaissance de cause. R. Yossé b. Ḥanina dit qu'il y a dispense du sacrifice s'il s'agit, au cas involontaire, comme au cas volontaire, de la transgression d'une simple défense ; selon R. Josué b. Lévi au contraire, il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de fautes graves entraînant le retranchement [1]. R. Simon b. Yoḥaï a émis un enseignement qui sert à confirmer cette dernière opinion, puisqu'après avoir dit (Nombres, XV, 29) quelle sera la règle « si l'on a agi par erreur », la loi dit aussitôt après : *celui qui aura agi de propos délibéré,... celui-là brave le seigneur, cette personne sera retranchée, etc.* ; ce qui indique une corrélation de pénalités même pour des cas divers. Or, on n'a jamais pu déduire qu'en dépit de la peine du retranchement pour l'acte volontaire, on avise l'ignorant du crime qu'il va commettre, puis en cas d'infraction il sera passible des coups de lanière et offrira un sacrifice [2]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [3] : si, en ignorant l'interdit d'une graisse consommée, on enfreint volontairement l'ordre du sacrifice dû pour ce cas, on avise le pécheur que c'est défendu, puis il subira la peine des coups de lanière, et il devra offrir le sacrifice. On a enseigné [4] que l'on ne fait pas attention à celui qui a consommé par erreur de la graisse interdite qu'il savait être devant lui, mais qu'il a prise au lieu de la partie permise [5], ni s'il a eu un commerce illicite avec une parente au degré prohibé, croyant s'approcher de sa femme ; celui qui, le samedi, se livre à un travail, sans en avoir conscience, est dispensé de toute peine, tandis qu'il y a des cas entraînant la pénalité pour les

1. Si c'étaient de simples défenses, le sacrifice serait obligatoire. 2. Donc, l'avis de R. Josué prédomine. 3. Tr. *Troumôth*, VI, 1 (t. II, p. 64). 4. B. Krithoth, 19b. 5. Cas différant de l'oubli complet de l'interdit.

interdits des graisses ou des relations illicites. Le cas non condamnable le samedi a lieu pour celui qui déclare vouloir couper une demi-figue (ce qui n'est pas une faute), et par mégarde en coupe une entière. Par contre, on est condamnable, si p. ex. on se propose de vouloir manger seulement l'équivalent d'une demi-olive d'interdit et qu'on la mange entière ; ou bien si l'on déclare ne vouloir que se réchauffer par un contact féminin et que l'on aboutisse au coït.

CHAPITRE XII

1. Combien faut-il avoir construit au minimum pour qu'il y ait péché? Si peu que ce soit. De même, on est coupable en taillant des pierres ou en nivelant sur l'enclume, en rabotant, ou en perçant des trous ; si peu que ce soit. Voici la règle : on est coupable si, le samedi, on se livre à un travail quelconque qui persiste. R. Simon b. Gamaliel interdit aussi de frapper avec le marteau [1] sur l'enclume pendant le travail, parce que cela équivaut à une mise en état d'une œuvre.

[2] Celui qui perce des rocs, ou qui taille des colonnes de séparation, ou scie des pierres, est coupable d'avoir taillé. R. Jérémie dit au nom de Rab : celui qui emboîte un lit composé de tiges éparses est coupable d'avoir construit ; selon R. Zeira, cela équivaut seulement à l'action d'avoir pris la presse aux briques et de l'avoir imposée sur les briques molles le samedi, ce qui n'entraîne pas de pénalité. R. Hamnona enseigna au chef de la captivité qu'il est permis de mettre sur pied, le samedi, une table qui se plie en morceaux, et l'on dit que R. Houna b. Ḥiya était placé à ses côtés pour l'approuver. R. Juda l'ayant entendu, s'écria : celui qui a émis un tel avis n'a guère dû s'instruire auprès des savants [3]. Celui qui a fixé cette opinion, dit R. Simeï, s'est conformé à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, puisqu'il est dit [4] : on ne doit pas remettre en place les banquettes d'un navire, ni les planches d'un lit (ou berceau), ni les baldaquins de lit (inclitus), ni les pieds de table, ni le manche d'un couteau ; en cas de fait accompli, on n'est pas coupable ; mais si l'on a enfoncé avec force, on est coupable d'infraction au repos ; enfin, selon R. Simon b. Gamaliel, si la jonction de ces parties est relâchée, on peut les enlever, ou les replacer à volonté, n'ayant pas la crainte d'avoir à enfoncer. On a dit à ce sujet : si les parties à joindre sont rattachées par des chevilles, la jonction a lieu pour l'impureté (se propageant de l'un à l'autre) et pour l'aspersion de pureté [5] ; si elles sont seulement enfoncées l'une dans l'autre, il y a jonction pour l'impureté, non pour l'aspersion ; enfin, ce que l'on met et que l'on enlève sur place pendant le travail, ne constitue une jonction,

1. Le comment. a : Martello, forme italianisée de Martel. 2. En tête de ce §, se trouve un passage cité et traduit ci-dessus, VII, 2. 3. Selon lui, c'est au contraire défendu. 4. Tossefta sur Kélim, 8. 5. Il suffit d'asperger l'un pour que l'autre soit purifié du coup.

ni pour l'impureté, ni pour l'aspersion; comment donc se fait-il qu'ici l'on interdise comme travail complet l'action d'enfoncer? C'est qu'ailleurs il s'agit du cas où c'est l'usage de fixer avec des chevilles; à leur défaut, c'est un manque de jonction; tandis qu'ici où ce n'est pas l'usage, l'action de les enfoncer constitue le travail final, entraînant la culpabilité. On a enseigné que R. Simeï dit : celui qui emboîte une corne ronde [1], qu'il faut enfoncer, est coupable; mais dans une corne droite, à accès facile, l'emboîtage est permis. R. Eliézer b. R. Simon dit : il est défendu de visser les godets d'un candélabre, mais il est permis d'enfiler les tiges creuses superposées d'une canne à pêche [2]. Pourquoi est-ce défendu pour les premiers? C'est que, disent tous deux, R. Abahou au nom de R. Yoḥanan et R. Houna, cela équivaut à l'acte de construire; pour l'autre cas, il n'y a pas d'interdit, parce qu'en superposant ces tiges additionnelles de haut en bas, on ne suit pas le mode habituel de construction. Mais, fut-il objecté, n'opère-t-on pas de même du haut en bas lorsqu'on fouille dans le sable, où l'on consolide les parois par des planches au fur et à mesure de la descente, et pourtant il y a pénalité en ce cas? C'est que, répond R. Samuel b. Judan, pour les tiges additionnelles il n'y a pas de délit, parce que c'est une adaptation momentanée que l'on défera aussitôt après; tandis que les planches à garer les parois d'une fouille ont un caractère permanent, et il y a délit. Samuel dit [3] : on est coupable du même fait de construction si l'on pousse les barres de clôture; or, fut-il objecté à cet égard, se peut-il qu'un fait qui, le samedi, entraîne la pénalité du sacrifice, soit permis même en principe par Hillel au jour de fête [4]? On a permis la fin ou la remise, dit R. Hanania au nom de R. Yoḥanan, à cause du commencement, ou l'enlèvement, de crainte qu'en interdisant la fermeture, on n'ouvre même pas sa boutique; or, si l'on se passait d'ouvrir, on serait réduit dans la jouissance de la fête (se privant des comestibles qui y sont conservés). R. Aḥa permet de fermer, à condition de ne pas enfoncer tout à fait ces verrous. R. Yossé b. R. Aboun ne permet de les retirer que lorsqu'il n'y a pas de porte, mais non s'il y en a une, parce qu'alors on utilisera cet accès pour prendre ce qu'il faut à l'usage de la fête. Notre Misnâ doit être conforme à l'avis de R. Simon [5], non des autres sages, puisqu'il est dit : on est coupable d'avoir gratté un objet (pour finir le travail) ou d'avoir percé des trous, ou d'avoir taillé le samedi, si peu que ce soit; selon R. Simon, il n'y a délit que si ces travaux ont été accomplis en entier, pour les besoins. Or, dit R. Jacob b. Aḥa, la Misnâ ne saurait être conforme qu'à l'avis de R. Simon, qui n'admet pas qu'une partie de travail égale l'œuvre entière, non d'après les autres sages qui l'admettent

1. Selon le *Qorban 'Eda*, il s'agirait d'un instrument à vent composé de 2 tubes concentriques, soit arrondis, soit droits. On peut admettre que nul historien de la musique ne connaît de tel instrument; puisque Fétis, au t. I de son *Histoire générale*, p. 394 et 399 n'indique, à ce titre, que le cornet ou la cornemuse. 2. Aliàs : d'une brosse à badigeonner. 3 B. Beça, 9b. 4. Bien que la remise des verrous ne puisse être utile pour avoir à manger. 5. Jér., Pesahim, VI, 1 (f. 33c).

même partiellement (et condamneraient même l'œuvre inachevée, ce qui est contraire à la Misnâ) ; n'y a-t-il pas lieu de demander, selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, qui « interdit même de frapper avec le marteau sur l'enclume », sans rien opérer, que si l'on a seulement pris un instrument pour couper, sans le faire, l'on soit également condamnable ? R. Ada répond : cet avis de R. Simon b. Gamaliel est conforme à l'avis de R. Juda, qui dit : on est coupable si l'on égalise la trame avec la navette, ou si l'on rajuste les fils des tissus, parce que cette dernière mise à point faite à la main achève le travail ; il en est de même dans notre Misnâ, au sujet de l'opinion émise par R. Simon b. Gamaliel.

2. Il est défendu de labourer si peu que ce soit, de sarcler, d'émonder, de trier, si peu que ce soit. Il est défendu aussi d'enlever du petit bois, même fort peu, si c'est pour mieux utiliser le terrain ; si c'est pour brûler, la mesure sera celle qu'il faut pour cuire un œuf léger. De même, pour la cueillette de l'herbe, si c'est de l'amélioration, la plus petite mesure sera interdite. Comme fourrage, on adopte pour mesure une bouchée d'agneau — [1].

3. Celui qui écrit 2 lettres, soit de la droite, soit de la gauche, soit d'un même caractère, soit de deux, ou même en employant 2 encres différentes, et en quelque langue que ce soit, est coupable. R. Yossé dit : on a interdit d'écrire même 2 lettres, parce qu'elles peuvent servir aux désignations, puisque c'est ainsi que l'on écrivait sur les poutres du Temple, afin de savoir les allier ensemble. Rabbi dit : on trouve parfois qu'un petit nom dérive d'un plus grand (dont c'est la 1re syllabe), p. ex. Sem de Simon ou de Samuel ; Naḥ de Naḥor ; Dan de Daniel ; Gad de Gadiel.

D'après qui est-on coupable pour l'indication de deux simples signes ? D'après R. Yossé, et en quelque langue que ce soit, un א ou une A. Si les poutres du Temple étaient seulement classées par des signes au lieu de lettres, n'y avait-il pas à craindre que l'on tourne en bas (vers la terre) ce qui devait être tourné vers le ciel, ou à l'inverse ? Non, parce qu'elles étaient taillées en forme de calam (effilées), et il n'y avait pas à craindre de placer à l'intérieur la poutre allant à l'extérieur, ou *vice-versâ*, en tenant compte de la disposition des anneaux adaptés là pour recevoir les verrous ; enfin, il n'y avait pas à craindre que l'on se trompe de côté, car, dit R. Aḥa, les signes étaient tracés en une ligne diagonale suivant les poutres. Ce qui prouve l'existence même des signes servant à éviter les interversions [2], c'est qu'il est dit (Exode, XXVI, 30) : *tu érigeras le tabernacle selon son ordonnancement* ; il n'y a pas d'autre jugement, à l'égard du bois, que de prononcer quelle poutre devra être placée au nord, quelle autre au sud. Les membres de la famille de R. Oschia et de Bar-Pazi allaient tous les jours demander des nouvelles de la

1. Le texte sur ce § est traduit ci-dessus, VII, 2, et pour la suite : IX, 7. 2. Jér. Horaïoth, III, 9 (f. 48c). Cf. Taanith, IV, 2 (f. 68a), et Sôta, IX, 17 (f. 24c).

santé de Naci ; la famille de R. Oschia, entrant la première, sortait aussi la première. Sur quoi, celle de Bar-Pazi, s'étant alliée par mariage à la maison du Naci, voulut passer à son tour la première. Elle consulta R. Imi, qui répondit par le verset précité : « tu érigeras le tabernacle, etc. » c.-à-d. il n'y a d'autre jugement pour le bois que de remettre à chaque place respective celle qui lui avait été assignée en principe ; il en sera de même pour la prééminence entre ces 2 familles. Il y avait à Cippori deux familles bien distinctes : l'une était du conseil de la ville (Βουλητεία), et l'autre bien infime (facchini), allant toutes deux demander chaque jour des nouvelles de la santé du Naci ; mais les membres du Conseil, en vertu de leur rang, passaient les premiers. Un jour, comme les seconds s'étaient acquis une grande réputation dans la connaissance juridique, ils voulurent avoir la prééminence. Ils consultèrent à ce sujet R. Simon b. Lakisch, qui s'adressa à R. Yoḥanan, lequel entra à ce propos dans la salle d'études de R. Banias et proclama cette sentence[1] : le savant, fût-il un bâtard, passe avant le grand prêtre qui est un ignorant. On avait supposé devoir conclure que le savant précède les autres en cas de rachat, ou pour les vêtements, ou les vivres, non pour la prééminence à la salle d'études, ce qui semblait indiquer que la seconde famille restait au second rang par rapport au Naci. Non, dit R. Abin, même pour siéger à l'assemblée doctrinale, le savant aura le pas sur les autres (et sur les dignitaires). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Proverbes, III, 15) : *elle est plus précieuse que les perles fines* ; l'étude est au-dessus de celui qui entre le plus en avant[2].

On a enseigné : contre l'avis de R. Juda, parlant « de petits noms dérivés des grands, comme p. ex. Gad de Gadiel », on peut objecter que parfois la même lettre, étant finale, sera droite (p. ex. dans *Dan*, ן), tandis qu'au milieu du mot elle sera courbe, נ[3]. Au nom de R. Juda, il a été enseigné que si l'on écrit 2 lettres semblables ayant un sens, on est coupable, p. ex. שש (dérivé de Sesac), ou תת, ou גג, ou רר, ou חח[4] ; selon les autres sages, on est coupable en tous cas d'avoir écrit 2 lettres, n'eussent-elles pas de sens à part. Il se trouve que l'on a émis un avis peu grave et un autre plus sévère selon R. Juda, de même qu'un procédé semblable a eu lieu pour les autres sages : la règle facile consiste au cas où l'on a tracé 2 lettres égales formant un nom, ce qui est condamnable selon R. Juda, non d'après les autres sages ; la règle plus sévère consiste au cas d'inscription de 2 lettres prises n'importe où et sans valeur directe, ce qui est condamnable selon les autres sages, tandis que R. Juda n'inflige pas de pénalité en ce cas. R. Juda n'est-il pas en contradiction avec lui-même, car on a enseigné : il ne faut pas, pour constituer le délit,

1. Sentences et proverbes, p. 74. 2. C'est le grand-prêtre, pénétrant seul dans le sanctuaire. Jeu de mots sur le mot *panim*, signifiant : perle et intérieur. 3. On peut en inférer que l'usage des finales est postérieur au temps des 1ers auteurs de la Misnâ. 4. Ces 5 mots signifient : 1. marbre, ou lin ; 2. donner ; 3. toit ; 4. salive ; 5. cercle.

avoir écrit un nombre entier, ni tissé une étoffe complète, ni fabriqué tout un tamis, parce qu'il est écrit (Lévit. IV, 2) : «*de* l'une d'elles, » (même partielle) ; toutefois, de ce même terme on ne saurait déduire que la faute est également grave d'avoir écrit une seule lettre, ou tissé un seul fil, ou fabriqué une seule maille du tamis, en raison de ce que dit la Bible (ibid.) : *s'il a commis une faute* ; ce qui revient à dire qu'il faut encore avoir accompli un travail qui ait une certaine consistance et puisse servir, comme p. ex. d'avoir écrit 2 lettres. Comment se fait-il qu'ici il exige de plus que ces 2 lettres aient un sens séparément ? C'est ainsi qu'il a été dit plus haut (§ 1, fin) : On est coupable si l'on égalise la trame avec la navette, ou si l'on rajuste les fils des tissus, parce que cette dernière mise à point, faite à la main, achève le travail [1].

4. Celui qui écrit 2 lettres dans un même état d'ignorance est coupable, soit qu'il l'ait écrit à l'encre, soit à la couleur [2], soit au rouge (gummi), ou avec du vitriol, χαλκάνθον [3], ou avec tout ce qui marque. De même, si l'on écrit sur l'angle de 2 murs, ou sur les 2 feuilles d'un livre de comptes libellés (πίναξ) [4], de façon à pouvoir lire ces 2 lettres d'un coup, on est coupable. Celui qui écrit sur son corps est coupable ; mais s'il les grave là, c'est un délit selon R. Eliézer, tandis que R. Josué l'autorise.

Si l'on a écrit avec de l'encre sur des feuilles de verdure, ou avec des liqueurs, ou avec du jus de fruits sur une tablette, il n'y a pas de délit, jusqu'à ce que l'on emploie une teinture stable sur un corps fixe. R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit au nom de R. Eliézer [5] : eût-on écrit une lettre à Tibériade et une autre à Cippori, on est coupable, malgré la distance de séparation. Mais n'a-t-on pas dit qu'il y a dispense « si l'on ne peut pas lire les 2 lettres d'un coup » ? (question non résolue). R. Aba b. Mamal de Boçra dit [6] : aux témoins qui ne savent pas signer un acte de divorce, on trace un signe pour eux, à l'encre, dit R. Simon b. Lakisch, et ceux-ci l'imitent en rouge ; ou si c'est tracé en rouge, ils suivront la marque avec de l'encre. Quoi, s'écria R. Yoḥanan, est-ce à dire qu'en nous préoccupant ici de la question du repos sabbatique (avec ses détails minutieux sur l'écriture), on admettrait les mêmes facilités à l'égard d'un divorce, dont le défaut de régularité peut entraîner le crime d'épouser la femme d'autrui ? Voici donc ce qu'il faut faire en ce cas : sur du parchemin blanc que l'on aura apporté devant les témoins illétrés, on fera des incisions, et il leur suffira de suivre pour signer ; pour que ce ne soit pas une simple reproduction de la 1re écriture, on élargira pour eux l'incision faite dans le parchemin [7]. R. Mena demanda : pourquoi ne pas proposer de tracer

1. L'objection reste sans réplique. 2. Le comment. a : orpiment. 3. Maïmoni a : زوج, selon la transcr. correcte du ms. B. N., hébr. 328, non זחג, comme l'ont les éd. 4. T. III, p. 245. 5. Ci-après, XIII, 1 ; 'Eroubin, V, 1. 6. Le comment. *Qorban 'Eda* lit ce mot tout autrement, dans le sens de « vélin mince » ; et, selon lui, le rabbi répond ainsi à l'objection précédente ; voir B. Guittin, 19a. 7. Ils écriront dans l'intervalle vide, sans l'emplir.

ces lettres devant lesdits témoins simplement à l'eau? C'est qu'en cas de contestation l'on ne pourrait pas la vérifier. Si l'on se fait des incisions sur la peau en affectant le contour des lettres, on est coupable; mais si l'on se marque seulement sur la peau le dessin des lettres (tatouage), on n'est pas coupable. Mais, leur objecta R. Eliézer, Ben-Sotada[1] n'a apporté ses sortilèges d'Egypte que de cette façon? Est-ce qu'à cause d'un fou, répliqua-t-on, nous châtierions un grand nombre d'hommes sensés! — Ecrire, ce n'est ni graver, ni pointiller[2] pour tracer, ni verser un liquide; selon une autre version, on assimile la gravure à l'écriture. R. Ḥisda explique ainsi ces divergences: celui qui n'admet pas la gravure considère pourtant comme écriture celle qui est en relief, comme ce qui a lieu sur les monnaies; celui qui assimile la gravure parle du livre de comptes libellés sur des tablettes de cire. L'écriture officielle (p. ex. d'un divorce) ne pourra pas consister en lettres pointillées; à quoi R. Judan b. R. Salom et R. Matnia ajoutent ceci : l'un dit que l'acte est sans valeur si l'on n'a pas réuni ces points par un nouveau trait de plume; d'après le second, même cette jonction faite ne suffit pas à valider l'acte, écrit irrégulièrement. En quoi consiste l'écriture précitée du liquide versé, qui est interdite? C'est, dit R. Ḥiya b. Aba, le procédé adopté par les gens habiles de l'Orient; lorsqu'un d'eux veut envoyer à l'autre un message secret (mystéricon), il l'écrit avec l'eau de la noix de gale, restant illisible, et le destinataire y verse une encre composée d'ingrédients où cette eau manque, de façon à s'imprégner aux seules lignes écrites et la rendre lisible[3]. Si le samedi on a fait cette opération de verser l'encre spéciale sur une feuille écrite, est-on condamnable comme si l'on avait écrit? Non, disent tous deux, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, puisque l'on n'a fait que verser de l'encre ou du rouge sur la place où il y en avait déjà eu; mais si l'on écrit à l'encre sur une marque rouge, ou si l'on opère à l'inverse, c'est un délit. R. Isaac b. Mesarsia dit au nom des rabbins babyloniens qu'en ce cas l'on est 2 fois condamnable, d'abord pour avoir effacé les lettres inférieures, déjà tracées en une autre couleur, ensuite pour avoir écrit des caractères audessus des premiers.

5. Celui qui a écrit avec un liquide foncé, ou avec du jus de fruits, ou sur la poussière des routes, ou sur le sable des scribes, ou sur tout objet n'ayant pas de consistance, est dispensé. Si l'on écrit en tournant la main, ou avec le pied, ou avec la bouche, ou avec le coude, ou si l'on ajoute un signe à une lettre écrite (ce qui lui donne le sens d'un mot), ou si l'on surcharge de l'écriture, ou si, en ayant l'intention d'écrire la lettre ר, on trace 2 ז, ou si l'on écrit une lettre à terre et une au mur, ou si l'on écrit sur 2 murs de la maison, ou sur 2 feuillets du livre de comptes, sans la facilité de lire l'ensemble d'un coup, on est dispensé de

1. Pour l'histoire de ce faux prophète, assimilé parfois à Jésus, voir Dernburg, *Essai etc.*, p. 471. 2. Littéral. : poser des gouttes, pour figurer les points d'une lettre; v. Jér., Guittin, II, 2 (f. 44b). 3. Un acte ainsi libellé est irrégulier.

toute pénalité. Si l'on a écrit une lettre comme abréviation d'un mot [1], c'est un délit, selon R. Josué b. Bethera; il n'en est pas un, selon les autres sages.

6. Si l'on écrit 2 lettres dans un même état d'ignorance, l'une au matin, l'autre vers le soir, on est blâmable, selon R. Gamaliel ; selon les autres sages, il n'y a pas de délit.

Si, en ayant besoin d'écrire le mot « Jehova », on s'applique par erreur à écrire le nom Jehuda, puis par nouvel oubli on omet la lettre *d*, le nom divin se trouve toutefois à sa place, mais sans avoir été écrit dans un but sacré ; on peut donc l'effacer et le rétablir ensuite avec sainteté. Selon R. Juda, il suffit d'y passer de nouveaux traits d'encre pour le reconstituer avec son caractère saint ; ce procédé, dirent les autres sages, n'est pas le plus convenable (les lettres étant surchargées). Est-ce que les interlocuteurs de R. Juda se contredisent, en disant ailleurs (pour l'inscription du nom divin) que l'écriture surchargée, sans être bien convenable, est admise, tandis que dans notre Misna il est dit qu'elle n'entraîne pas de culpabilité, étant sans valeur ? Non, ils ont seulement émis leur opinion dans l'hypothèse de l'avis de R. Juda; et s'il admet qu'une écriture surchargée est valable, il doit au moins reconnaître que cette façon d'écrire le nom divin n'est pas la meilleure. R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit que l'on n'a pas résolu l'objection de cette façon, mais l'on a objecté que le préopinant de R. Juda (non les autres sages) se contredit, puisqu'il dit de cette écriture surchargée du nom divin, que, sans être bien convenable, elle est admise, tandis que notre Misnâ n'y attache pas de valeur et ne prononce pas de pénalité en ce cas ? L'écriture surchargée dont parle la Misnâ, répondit-il, est celle qui se compose de lettres écrites l'une dans l'autre (illisibles). — R. Juda b. Betera condamne l'inscription « d'une lettre abréviative », parce qu'elle suffit à faire deviner les autres lettres du mot.

Est-ce que l'avis de R. Gamaliel (§ 6) n'est pas contredit par lui-même ? Si l'on a coupé une figue sèche le matin et une autre le soir dans un même état d'ignorance, on n'est évidemment coupable qu'une fois ; si donc on ne divise pas en 2 parts l'état d'ignorance du matin au soir, on ne devrait pas non plus en joindre les parties, pendant lesquelles on a commis 2 demi-fautes, selon l'exemple de la Misnâ, et ne pas être coupable ? R. Mena répond au nom d'un anonyme, et R. Aboun au nom de R. Yohanan : le motif de R. Gamaliel, de n'appliquer qu'une pénalité, tient à ce qu'il n'y a pour ainsi dire pas de connaissance pour le demi travail (non condamnable) ; voilà pourquoi il joint l'écriture de 2 lettres et l'interdit. S'il est admis de même qu'il n'y a pas d'infraction volontaire pour l'équivalent d'une demi-olive interdite [2], supposera-t-on une jonction en cas de consommation d'une demi-olive en connaissance de cause et l'autre demie consommée par erreur, ou non ? (question non résolue).

1. Notaricon. 2. Ci-dessus, VII, 1.

CHAPITRE XIII

1. R. Eliézer dit : en tissant 3 fils au commencement de l'œuvre, ou un seul fil dans une pièce en train, on est coupable ; selon les autres sages, la mesure interdite est de 2 fils, soit au commencement, soit à la fin.

R. Oula dit que R. Éliézer assigne pour mesure le tissage de 3 fils, parce qu'à l'aide du 3e fil ce travail est consolidé. Est-ce que R. Éliézer se conforme ici à ce que R. Juda dit ailleurs [1] : « La couture n'est réelle que si l'on a fait au moins 3 points ; un sac en fil et une hotte d'osier sont considérés comme joints en cas de réunion d'éléments hétérogènes, et sont interdits » ? Non, répond R. Simon : R. Eliézer se fonde là sur ce que le 3e fil sert à constituer l'œuvre véritable (à la parfaire), tandis que R. Juda pourrait admettre l'avis des autres rabbins au sujet du sabbat; et s'il exige ici 3 points, ce n'est pas qu'à moins le travail se déferait. Il se trouve que l'on peut dire au sujet de l'avis de R. Eliézer : tantôt il s'agit de 3 fils à tisser pour commencer, tantôt de 2 fils à joindre à celui qui a été tisssé la veille, tantôt enfin d'un seul fil sur 2 tissés la veille. Les rabbins de Césarée demandèrent s'il s'agit selon lui d'interdire un fil sur le tissu, ou sur 2 de la veille, ou même 1 sur 3? Les rabbins d'ici (Palestiniens) disent qu'il y a délit en ajoutant un fil à 2 existant déjà. Lorsqu'on a devant soi une grande étoffe, ou manteau, si c'est au commencement, on est coupable en y tissant 2 fils ; si c'est à la fin, la moindre parcelle est blâmable, parce que c'est achever l'œuvre. Celui qui tisse 2 fils à la suite d'un gros tissu, ou celui qui ajoute une seule trame à la suite d'une autre chaîne (d'une autre pièce), est condamnable ; cela ressemble au cas où, sur une ceinture étroite, n'ayant que 3 mailles de large, on ajouterait le tissage de 2 fils ; ce qui est aussi condamnable. Quant au corps même de la trame, il faut le nombre fixé en principe (3 fils) ; de même, pour les pièces de lin fin, le tissage final est le même qu'en commençant, ainsi que des jaquettes, *suta* (pour tous, c'est 3 fils que comprend la mesure). — Tous reconnaissent qu'en écrivant le nom divin de 4 lettres, on n'est coupable qu'après l'avoir écrit en entier ; mais si l'on écrit 2 lettres seulement, dont l'une complète ce nom et dont l'autre achève un livre biblique, on est coupable. Celui qui trace 2 lettres, l'une en semaine et l'autre lorsque le samedi a déjà commencé, est passible du sacrifice de péché, selon R. Eliézer [2] ; mais selon R. Josué, ce n'est pas un délit. Pourquoi ce dernier pense-t-il ainsi ? Est-ce parce qu'il faut avoir accompli une œuvre qui aurait ailleurs sa valeur isolément, ou est-ce parce que l'on ne joint pas ces 2 écrits faits en 2 jours différents ? On peut y répondre ainsi : si l'on a tissé un fil en semaine et un fil le samedi, il va sans dire qu'il n'y a pas de délit selon les autres sages ; et ce n'est pas que la jonction fasse

1. Au tr. Kilaïm, IX, 10 (t. II, p. 323-4), l'on se réfère au présent texte, en raisonnant de même ; v. ci-dessus, VII, 2. 2. De même qu'il condamne ici l'adjonction d'un seul fil au tissu. Cf. ci-dessus, VII, 1.

défaut entre ces deux fils, mais c'est qu'isolément chaque fil tissé n'a pas de consistance[1]. Cette attribution de motif est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa au nom de R. Eliézer (ci-dessus, XII, 4) : si l'on a écrit une lettre à Tibériade et une autre à Cippori, c'est un délit; or, s'il y avait un autre motif selon R. Eliézer (que ce soit le défaut de jonction), il n'y aurait pas de culpabilité, tandis que le point de consistance de l'œuvre subsiste. Si l'on a écrit une lettre en ce samedi et une autre 8 jours après, on est coupable selon R. Eliézer, non selon R. Josué; or, n'est-ce pas un enseignement inutile, puisqu'il condamne même celui qui, ayant écrit une lettre en semaine, écrit la seconde le samedi, n'est-ce pas à plus forte raison de même lorsque les 2 lettres ont été tracées en 2 samedis? On ne l'a, en effet, enseigné que pour faire ressortir la dispense prononcée en ce cas par les autres sages.

2. Si l'on fixe 2 liens de laisse, νεῖρον, dans la trame, ou dans un tissu, κοῖρος, dans un van, ou un tamis, ou un panier, on est coupable, ainsi que si l'on coud 2 points, ou si l'on déchire dans le but d'en recoudre autant.

3. Celui qui déchire par colère, ou par douleur à la nouvelle d'un décès, ou en général si l'on détériore un objet, on n'est pas coupable. Mais si l'on abîme en vue de réparer, on est aussi coupable qu'en cas de réparation faite.

4. La mesure interdite à celui qui blanchit la laine, ou la carde, ou la teint, ou la file, est celle de la longueur d'un fil mesurant le double d'un empan[2]. Le tissage de 2 fils est interdit dans la mesure d'un empan (spithama).

Le 1er terme de la Misnâ désigne la trame; le suivant, une sorte de tapis fin. R. Aba ou R. Jérémie dit au nom de Rab : celui qui tend les bords d'un vêtement le samedi, afin d'obvier à la couture défaite, est coupable comme s'il avait cousu, et de même on peut ajouter qu'il y a aussi la faute d'avoir rattaché. — On demanda en présence de Rabbi : lorsqu'il est dit ailleurs[3] que si par erreur, un sacrifice de péché a été égorgé le samedi, il est valable et donnera le pardon dès que l'aspersion du sang aura été faite; l'on en offrira un autre si cette aspersion n'a pas encore eu lieu ; pourquoi, dans la *braïtha* sur notre Misnâ, au lieu de dire que la déchirure de deuil profanant le samedi est valable comme telle, ne pas dire qu'elle est sans valeur, de même qu'il est prescrit de renouveler le sacrifice offert en ce jour par erreur? Elle est conforme à l'avis de R. Simon, qui déclare seulement la culpabilité lorsqu'on tire un parti direct du travail accompli (ce qui n'est pas dit pour la déchirure). R. Aba dit que l'on peut expliquer aussi la Misnâ selon l'autre interlocuteur (R. Juda), et il est vrai que le sacrifice de péché devra être renouvelé, parce que l'on est soi-

3. Ce motif donc prédomine. 2. Tr. *Orla*, III, 2 (t. III, p. 351). 3. Tossefta à Menahoth, ch. 5.

même cause de la faute commise, tandis que la déchirure du deuil est motivée par le décès d'autrui (on ne la renouvellera pas). Mais, objecta R. Yossé, le sacrifice de péché lui a aussi été imposé par autrui, par la législation mosaïque, qui lui a prescrit l'offrande pour avoir le pardon ? Il faut donc revenir à dire que notre Misnâ n'est conforme qu'à l'avis de R. Simon. Les compagnons d'étude objectèrent devant R. Yossé : R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoçadaq qu'avec du pain azyme volé, il n'est pas permis d'accomplir le devoir d'en manger le soir de Pâques, en raison de sa provenance illicite, et ne devrait-il pas en être de même pour la déchirure interdite ? Ce n'est pas comparable, leur répondit-il, l'azyme lui-même est volé [1], tandis qu'ici la déchirure est bien interdite le samedi, non en semaine (voilà pourquoi elle reste valable), pas plus qu'il n'est interdit d'accomplir le devoir pascal avec du pain azyme transporté le samedi d'une propriété privée dans la rue. — [2].

Il est dit plus haut (IX, 5) : « la mesure interdite de bois est celle qu'il faut pour cuire un œuf moyen,... et en fait de couleur ce qu'il en faut pour teindre une petite étoffe », tandis qu'ici (§ 4) la mesure est d'un double empan ? C'est que, plus haut, où il s'agit de transport, la mesure est grande, car on ne se dérange pas pour peu, tandis qu'ici la mesure est moindre, parce qu'il s'agit de l'acte même de la teinture [3].

5. R. Juda dit : il est interdit de chasser un oiseau dans une tour, ou un cerf dans la maison ; selon les autres sages, il est aussi défendu de le chasser dans le jardin, dans la cour, ou dans le vivier (vivarium). R. Juda dit : tous ces derniers enclos ne se ressemblent pas. Voici donc la règle à cet égard : lorsqu'après y avoir poussé l'animal, il faut encore le chasser pour le prendre, on n'est pas coupable ; au cas contraire, on est coupable.

6. Lorsqu'un cerf entre dans une maison et qu'un homme ferme alors la porte devant lui, celui-ci est coupable de l'avoir pris ; si la porte a été fermée par 2 hommes, ils sont dispensés de toute peine. Mais si la porte est si lourde qu'un seul ne pourrait pas la fermer, ils sont coupables ; selon R. Simon, ils ne le sont pas.

7. Si quelqu'un assis à la porte ne la bouche pas et qu'un second arrivant l'emplit ainsi, celui-ci est coupable. Si au contraire le 1er assis barre l'entrée et qu'un autre s'asseoit à côté, si même le 1er est parti, celui-ci sera coupable en cas de prise, et non le second ; parce qu'il ressemble à celui qui fermerait sa maison pour la préserver et qu'il y aurait un cerf enfermé là.

R. Ḥinena dit au sujet de la Misnâ de *Beça* (III, 1), traitant du même sujet, qu'elle n'est pas conforme à l'avis de R. Juda émis ici, puisqu'il dit : « il est

1. Et on ne pourra plus le restituer. 2. Suit un pass. traduit tr. Halla, I, 8, fin (t. III, p. 278). 3. Même raisonnement que ci-dessus, mais à l'inverse.

interdit de chasser un oiseau dans une tour, ou un cerf dans la maison » ; c'est dire qu'en le chassant vers le jardin, ou dans le vivier, il n'y a pas de délit. Il en résulterait donc que, de le prendre de là, c'est interdit au jour de la fête, tandis que l'on a enseigné là-bas (ibid.) : « On peut prendre un animal sauvage, ou un oiseau du vivier au jour de fête, et les nourrir » ? On ne saurait non plus la justifier selon les autres sages, qui semblent aussi se contredire, puisqu'ils déclarent ici comme interdite « la chasse de l'oiseau dans la tour, ou celle du cerf dans le jardin, dans la cour, ou dans le vivier » (3 emplacements égaux), tandis qu'au sujet du jour de fête on permet seulement la prise de l'animal sauvage, ou de l'oiseau, dans le vivier, non au jardin, ou à la cour ? Ici, il s'agit d'une cour couverte (analogue au vivier), tandis qu'ailleurs il s'agit d'une place découverte. Mais ne place-t-on pas au même rang le jardin dont on ne peut pas dire qu'il est couvert? On établit, en effet, une autre distinction : c'est interdit dans un grand emplacement, permis dans un petit. R. Oula dit que l'on a demandé devant R. Aḥa si, à la suite de ladite Misnâ (de *Beça*), on enseigne comme règle générale que, lorsqu'après y avoir poussé l'animal, il faut encore le chasser pour le prendre, on est coupable, et qu'au cas contraire on ne l'est pas (à l'inverse de ce qui est dit ici du sabbat) ? Certes non, fut-il répondu, puisque nous parlions d'animaux déjà enfermés là ; il faut donc dire au sujet des jours de fête qu'au cas où il faut encore le chasser, c'est interdit en principe seulement, et dans l'autre cas c'est permis en principe (tandis que, pour le sabbat, il y a délit au 1er cas, de fait accompli, et simple dispense en l'autre cas).

R. Samuel frère de R. Berakhia dit : ce que l'on ne peut pas prendre sans ruse, ou piège, est soumis à la chasse ; au cas contraire, c'est comme pris. On peut égorger au jour de fête l'animal venant au pacage marécageux, non ce qui a été pris au filet ou piège (peut-être en ce jour). R. Yossé b. Aboun au nom de R. Imi interdit la provenance du réseau droit, sans trame (où l'animal est certes pris le même jour). Samuel chassait à l'aide d'une planche à griffe. Rab dit que c'est permis à l'aide des fortes planches servant d'écluses aux rivières [1]. R. Judan ajoute que Rab autorise ce procédé, si ladite écluse se compose de 2 planchettes serrées, d'où l'on ne peut plus s'échapper. Comme il est dit (Lévit. IV, 2) : *s'il accomplit*, si une seule personne accomplit l'œuvre, elle est coupable [2]; si ce sont 2 ou 3, elles ne sont pas coupables. R. Houna dit : si l'un est sain, pouvant fermer seul et l'autre trop faible pour fermer, même en y employant tout ce qui lui reste de forces, le malade est coupable n'ayant pu y parvenir seul, mais l'homme sain ne l'est pas (n'ayant fait que la moitié de l'œuvre). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna : si en voyant courir un cerf, on ferme la porte derrière soi et que du même coup l'animal est enfermé, ce n'est pas un délit, ayant fermé pour soi. Il dit aussi : si, à la vue d'un enfant en danger de se noyer dans une rivière, on le retire et qu'en même temps on dépose au rivage une cargaison de poissons il n'y a pas de mal. De même, il dit encore : si en examinant un monceau de

1. Ceci sert, pour ainsi dire, à emprisonner la bête. 2. Cf. ci-dessus, X, 5.

terre avant de s'y asseoir, on le retourne et que l'on soulève ainsi un trésor de pièces d'or, on peut les prendre (puisque c'est aussi une prise faite incidemment). — R. Simeï demanda si, devant ces animaux pris ainsi le samedi, on peut jeter du fourrage? Non, fut-il répondu, comme il a été dit plus loin (XXIV, 3) : « on ne déposera pas de l'eau devant les ruches d'abeilles, ni devant les pigeons au pigeonnier », parce que l'on ne fait pas de préparatifs pour ce qui n'est pas attendu; il en sera de même de ces animaux pris à l'improviste —[1].

CHAPITRE XIV.

1. Si en ce jour l'on chasse l'un des 8 reptiles énoncés dans la Loi (Lévit. XXI, 29), ou si l'on blesse l'un d'eux, on est coupable. Si l'on blesse une autre espèce de vers, ou d'insectes [2], il n'y a pas de délit. Celui qui les chasse pour en tirer parti est coupable; si ce n'est qu'en vue de les prendre, il n'y a pas de délit. Si l'on chasse une bête sauvage, ou un oiseau que l'on a dans son domaine, on n'est pas coupable, mais c'est un délit de les blesser [3].

R. Zeriqan dit, au nom de R. Yoḥanan b. Imi, que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch diffèrent d'avis à ce sujet : selon l'un, notre Misna est admise à l'unanimité par tous ; selon l'autre, elle est l'objet d'une discussion ; l'on ignorait par lequel d'entr'eux chacune de ces 2 opinions avait été émise. R. Zeira dit : nous pouvons éclaircir ce doute d'après ce qui a été dit ailleurs [4], que dans certains corps les peaux rendent aussi bien impur que la chair même, comme la peau humaine, ou celle du porc domestique [5]; R. Yossa y comprend aussi la peau du sanglier. Or, dit R. Yoḥanan, il est vrai qu'il y a égalité entre la peau et le reste de la chair au point de vue de la défense d'en manger et de l'impureté, non jusqu'à entraîner la pénalité des coups de lanière, comme si c'était de la charogne, en cas de consommation; selon R. Simon b. Lakisch, Rabbi a émis cet enseignement d'une façon générale, sans distinguer entre l'interdit d'en manger, la pénalité des coups, et la susceptibilité de rendre impur (c'est donc, selon ce dernier, qu'au sujet du sabbat il y a discussion pour la question des reptiles). Il y a une braïta venant confirmer l'avis de R. Yoḥanan, et une autre à l'appui de R. Simon. En faveur du premier avis, l'on cite cet enseignement, disant que 8 reptiles sont munis de peau, et si on les blesse le samedi on est coupable; c'est pourquoi, dit R. Yoḥanan b. Nouri, j'attache autant d'importance à l'interdit de la consommation qu'à l'impureté [6]. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Simon, c'est celui qui dit qu'en blessant les

1. Suivent 2 passages traduits, l'un ci-dessus, IV, 2, l'autre V, 2. 2. N'ayant pas de peau. 3. Ceux-ci ont une peau, que l'on déchire alors. 4. Tr. Houllin, IX, 2. 5. Leur peau tendre est comestible. 6. Donc, selon lui, les rabbins admettent sans conteste l'interdit sabbatique et la pénalité des coups.

reptiles munis de peau on est coupable, et pour ceux qui n'en ont pas on serait absous. R. Yoḥanan b. Nouri dit : Selon moi, tous les reptiles sont munis de peau, sans établir de distinction pour les 8 espèces (c'est que, selon lui, les rabbins contestent le premier avis). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab que les 8 espèces ont bien une peau (au point de vue sabbatique), mais la consommation n'entraîne pas la même pénalité que la charogne. C'est conforme à ce que R. Yoḥanan a enseigné : celui qui chasse des larves, des insectes, des guêpes, des mouches, est coupable ; R. Juda prononce en ce cas la dispense, et de même, ajoutait ce dernier, on n'est coupable que pour ce qu'il est d'usage de chasser. Si l'on prend des sauterelles comestibles à la rosée (lorsqu'à demi aveuglées elles ne peuvent voler), il n'y a pas de délit ; mais, au grand jour du soleil, on est coupable ; même en ce dernier cas, dit Eliézer b. Ḥakaï, il n'y a pas de mal lorsqu'étant entassées il y a plus de facilité de les prendre. La prise d'un cerf boîteux, ou aveugle, ou malade, ou bien jeune, n'est pas un délit ; mais, s'il est seulement endormi, on est coupable, parce qu'en fermant un œil il ouvre l'autre, et voyant ce qui se passe il ne se laisse pas aisément prendre. R. Yanaï dit qu'il est permis de tuer une guêpe le samedi ; et l'on a enseigné aussi que 5 animaux peuvent être tués le samedi sans culpabilité, savoir : la mouche égyptienne, la guêpe de Ninive, le scorpion d'Hadaïb (Adiabène), le serpent de la Palestine, et le chien enragé en tous lieux. Comme il arriva un jour qu'un serpent survint le samedi, un israélite nommé Nafti se leva et le tua. Cet homme, dit Rabbi, a rencontré son semblable (c'est un impie d'avoir tué en ce jour). Mais le serpent ne fait-il pas partie des animaux nuisibles, qu'il est permis de tuer le samedi ? Ce n'est vrai, selon lui, que s'ils arrivent pour nuire. On a enseigné que R. Jacob dit : lorsqu'on voit un serpent et un scorpion à une distance moindre que 4 coudées, c'est un indice que l'on méritait de recevoir la mort par eux (pour les péchés commis) et que Dieu, dans sa grande miséricorde, a détourné le mal. Toutefois, dit R. Simon, cette théorie n'est applicable qu'au cas où l'homme n'a pas tué ces animaux dangereux ; mais s'il les a tués, ils lui ont apparu précisément pour qu'il en débarrasse la terre. Les autres sages disent qu'en tous cas (tués ou non) leur apparition est une preuve de manifestation favorable [1]. Il est écrit (ps. XLIX, 2) : *Écoutez ceci tous les peuples, prêtez l'oreille tous les habitants de la terre*, verset que R. Aḥa au nom de R. Abahou et d'autres rabbins interprètent ainsi : l'un dit que, par ce dernier terme [2], on semble comparer les habitants de la terre à une fourmi, parce que tout ce qui se trouve sur la terre ferme a son équivalent dans la mer, outre bien des espèces exclusivement maritimes ; tandis que la seule espèce terrestre de la fourmi n'a pas d'équivalent en mer. D'après l'autre, cette comparaison a lieu pour dire qu'à l'instar de la fourmi, qui ne cesse de traîner des aliments et de les accumuler sans savoir pour qui elle amasse, les habitants de la terre ne cessent aussi

1. S'il leur échappe, c'est une preuve de mérite ; s'il les tue, c'est un bienfait.
2. *Heled* signifie à la fois : terre et fourmi ; B. Houllin, 127a.

d'entasser sans savoir pour qui ils travaillent, selon ces mots (ps. XXXIX, 6) : *le temps de ma vie*[1] *est comme le néant devant toi ; on amasse, sans savoir qui recueillera.* — Si l'on chasse une bête sauvage, ou un oiseau que l'on a dans son domaine, on n'est pas coupable » ; ce n'est vrai que si l'on a l'animal dans son domaine (sous la main) ; au cas contraire, l'on est coupable. Ceci prouve, dit R. Yossé, que si le samedi on prend un bœuf qui échappe à la domination (qui n'obéit pas à l'appel), on est coupable comme d'une chasse difficile. — Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Abdan : il est permis d'écrire sur de la peau d'oiseau, quoique percée de trous, en les couvrant d'encre.

2. On ne doit pas, le samedi, préparer de la saumure (ἅλμη) ; mais on peut faire de l'eau salée pour y tremper son pain, ou pour assaisonner un mets. Mais, dit R. Yossé, n'est-ce pas aussi une sauce salée, qu'il y en ait beaucoup ou peu ? On n'autorise que l'eau salée suivante : celle que l'on prépare en mettant d'abord de l'huile dans l'eau, ou dans le sel.

Quelle différence y a-t-il entre la saumure et l'eau salée ? Pour la première, il faut la main exercée d'un ouvrier, non pour la seconde. R. Houna dit : on nomme eau salée celle où l'on a mis du sel qui fond ; s'il ne fond pas (par d'autres ingrédients), c'est de la saumure. R. Abahou dit : lorsqu'on jette un œuf dans cette eau et qu'il va au fond, c'est de l'eau salée simple (peu forte) ; mais s'il surnage, c'est la saumure qui le soutient. On peut fabriquer du vin épicé (οἰνομήλον) le samedi ; c'est un composé, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, de vin, de miel et de poivre. Il est permis de le mélanger, dit ce dernier, non de le comprimer en le transvasant. R. Yossé dit : lorsqu'il y a seulement la crainte peu grave du mélange, c'est permis ; mais s'il y a celle de la compression, c'est interdit. Mais est-ce qu'ici, pour la saumure, il y a d'autre motif d'interdit que le mélange, et pourtant on la défend ? R. Juda b. Titus, R. Juda b. Pazi, Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan, qu'ici c'est interdit pour une autre cause : c'est que ce mélange termine la préparation. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : il est permis de concasser l'épice entrant dans ce vin, non de l'amasser. Il dit aussi : lorsqu'un oignon écrasé la veille a besoin d'être encore comprimé, pour que son goût se propage bien, il est interdit d'en user ; s'il n'y a plus qu'à le mélanger pour qu'il opère, il est permis. On a enseigné ailleurs[1] : lorsqu'on a écrasé dès la veille du samedi de l'oignon, ou des verjus, ou des grains de blé tardif, il est permis, selon R. Ismael, que ce travail de triture s'achève spontanément lorsqu'il fait déjà nuit le samedi ; R. Akiba le défend. R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Ḥanina : cette discussion n'a lieu qu'à l'égard des mets profanes, car pour l'oblation sacerdotale on se conforme à l'avis de R. Ismael.

1. Même observation qu'auparavant, le terme vie employé ici étant aussi en hébreu *Heled.* 2. Tr. Edouyoth, II, 6.

3. On ne doit pas, en ce jour, manger de l'hysope [1] grecque (remède contre les vers), car ce n'est pas un aliment habituel aux gens sains ; mais on peut manger du rosmarin sauvage [2], et l'on peut boire du chalumeau de pasteurs [3], انبوب الراعى (contre-poison liquide). On peut manger à titre de remède, les aliments habituels et boire des boissons ordinaires, excepté la résine de palmiers, ou la liqueur de racines [4], parce qu'elles servent spécialement contre la jaunisse. Mais on peut en boire pour étancher la soif, et l'on peut s'enduire avec l'huile de racines si ce n'est pas en vue d'une guérison.

Un homme ayant demandé à R. Simon b. Karsena s'il est permis le samedi de boire une liqueur purgative (claretum), il répondit : oui pour le plaisir de boire, non comme remède. Mais puisqu'il s'agit d'un mal à l'intérieur du corps, n'est-il pas permis d'y remédier le samedi? Ce n'est vrai qu'en cas de danger. Le terme *Yoëzer* de la Misnâ correspond à πολύτριχον [5] et le terme suivant s'explique de lui-même (il sert aux bergers). — R. Aba demanda à R. Jérémie : est-il dit dans la misnâ *Dikrin* ou *Diklin*? Le mot contient une *r* ayant le sens de « percer » l'amertume par son âcreté ; il me semble au contraire, dit R. Yônâ, qu'il faut lire ce mot avec une *l*, dans le sens de palmier, car c'est du milieu de ces arbres que cette eau coule de source. — [6].

Il est permis de réciter les formules de prières pour guérir les opthalmies, ou les maux d'intestins, ou les morsures de serpents et des vipères, ou passer sur l'œil malade un métal thérapeutique. Ainsi, il arriva un samedi que l'on traita de cette façon R. Akiba qui souffrait d'un œil. Rab et R. Hiya le grand disent tous deux [7] : Sur cent morts, il y en a 99 provenant du mauvais œil et une par voie ordinaire. R. Hanina et Samuel disent tous deux : 99 personnes meurent de refroidissements et une par voie céleste [8]. Chacune de ces 2 opinions est confirmée par un fait. Ainsi, Rab ayant demeuré en Babylonie, où l'effet du mauvais œil est fréquent, y attache une grande importance ; R. Ḥanina au contraire, ayant demeuré à Cippori où les effets du froid étaient désastreux, rattache à cette épidémie les causes des décès. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : il y a 99 décès par suite de grande chaleur, شرب, contre une mort ordinaire ; les autres rabbins di-

1. Maïmoni a : زوف يابس ; ce que les copistes ont estropié et transcrit אסטוברוס. 2. Il a : فرنق, traduit d'ordinaire : animalculum. Surenhus a : *pulegium*. 3. C'est l'équivalent, dit Maïmoni, de عى الراعى ; ce que dit aussi en propres termes Ibn-el-Beithar, *Traité des simples*, traduction L. Leclerc, dans les Notices et Extraits des mss., t. XXIII, p. 162, nº 182. 4. Maïmoni la cite comme un remède contre la gonorrhée, mais entraînant l'impuissance. Cette composition, selon lui, est le زاج ماسكنديا, joint à la plante de : אלסדור (ms. ששבא) עשבה, dont nous ignorons le sens et que Surenhus traduit « herba lætitiæ. » Serait-ce une corruption du terme اسبادرية, orichalcum? 5. Herbe chevelue, dont on tire un sirop capillaire, le polytric. 6. Suit un passage traduit tr. Maasser schéni, II, 1 (t. III, p. 211). 7. B., Baba mecia, 107b. 8. Midrasch sur Lévit., section 16.

sent : il y a 99 décès de notre faute pour manque d'hygiène, contre un imprévu. R. Honia Jacob d'Ephrataïm interprète ainsi ce verset (Deut. VII, 16) : *Dieu écartera de toi toute maladie*; ceci s'applique aux fièvres. Selon R. Houna, ou selon d'autres au nom de R. Eliézer b. Jacob, ledit verset s'applique aux maladies de l'imagination (ou commotions) ; car, dit R. Eliézer, par l'expression *il mettra un joug de fer sur ton cou* (Ib. XXVIII, 48), il faut entendre les maladies provenant de l'imagination frappée, lesquelles ne quittent plus l'homme qu'à sa mort. Selon R. Aboun, le verset précédent, *Dieu écartera de toi, etc.*, s'applique au mauvais penchant, qui commence par être agréable et finit par l'amertume. R. Tanḥuma au nom de R. Eliézer, ou R. Menaḥem au nom de Rab, dit que le verset précité s'applique aux maladies de la bile, car dit R. Eliézer, il y a 99 cas de décès provenant de ce mal contre un ordinaire. Il est permis de se baigner dans l'eau de la grande mer, ou aux thermes de Tibériade, bien que ce soit dans un but médical, non dans de l'eau de trempage du lin, ni dans l'eau de Sodom ou lac Asphaltide [1] ; et encore n'est-ce interdit dans ces 2 dernières, que s'il s'agit d'un bain médical, mais c'est permis pour se purifier et substituer un état pur à l'impureté. Toutefois, ajoute R. Samuel frère de R. Berakhia, il ne faudra pas y séjourner longtemps (parce qu'alors ce n'est plus un bain légal, mais un remède) — [2].

4. Celui qui a mal aux dents ne devra pas, en ce jour, se gargariser avec du vinaigre, mais on peut y tremper un objet quelconque, comme d'ordinaire, pour se frotter les dents ; et si l'on guérit ainsi, c'est bon. Celui qui a mal aux reins ne devra pas se frotter de vin ou de vinaigre, mais avec de l'huile, sans que ce soit de l'huile de rose. Cette dernière est réservée aux fils de princes, pour panser leurs blessures, selon leur usage habituel aux jours ordinaires de semaine. R. Simon dit : tous les israélites sont considérés comme fils de princes (et peuvent en user).

Puisqu'il est écrit (Prov. X, 26) : *Comme le vinaigre pour les dents, ou la fumée pour les yeux*, comment se fait-il que la Misnâ semble lui attribuer une vertu médicale? R. Simon b. Aba répond que la Misnâ parle du vinaigre d'autres fruits, qui, étant moins fort, n'est pas nuisible. Selon R. Eliézer b. Yossa, elle peut traiter de vinaigre ordinaire, parce qu'en effet il guérit les mauvaises dents (ou : remédie au mal de dents), tandis qu'il est nuisible pour de bonnes dents. On a enseigné qu'il ne faut pas se gargariser avec du vinaigre puis le cracher, mais on peut opérer ainsi lorsqu'ensuite on l'avale (c'est encore le boire). Mais au contraire, la Misnâ ne défend-elle pas formellement ce dernier procédé? Or, d'après qui s'est-elle exprimée ainsi ? Ou cet enseignement est dit d'après Rabbi, et la Misnâ d'après les autres rabbins ; ou bien encore, des avis unanimes ont été émis dans l'un et l'autre, et ici il s'agit du

1. C'est un remède évident, en raison de son sel très fort. 2. Suit un passage traduit au tr. Berakhoth, I, 2 (t. I, p. 11).

cas où le prêtre avale du vinaigre d'oblation aussitôt après avoir mangé un objet trempé au vinaigre (ce qui réconforte) —[1].

Les compagnons disent au nom de R. Aba b. Zabda [2] : tout ce qui est à l'intérieur du corps à partir des lèvres pourra être soigné par des remèdes le samedi. Mais, objecta R. Zeira, n'est-il pas dit que « celui qui a mal aux dents ne devra pas, en ce jour, se gargariser avec du vinaigre » ? Or, les dents sont bien à l'intérieur des lèvres? Ce n'est pas ainsi que s'est exprimé R. Zeira, et il ne permet de guérir qu'à partir de la cavité du corps (depuis la gorge). R. Zeira, R. Aba b. Zoutra, R. Ḥanina dit au nom de Rabbi : on peut redresser le samedi un os frontal qui aurait dévié. R. Ḥiya b. Marieh, R. Yôna, R. Zeira, Raba b. Zoutra, R. Ḥaninà, disent au nom de Rab : on peut aussi redresser en ce jour les nerfs allant des oreilles aux mâchoires, en raison du danger. On a dit encore en Babylonie au nom de R. Yoḥanan : on peut guérir le samedi un œil prêt à sortir de son orbite. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on peut de même traiter comme dangereuse une plaie faisant gonfler les mains ou les pieds (quoiqu'externe). Il dit aussi de traiter comme dangereuses les rougeurs de l'œil ; et à cet effet, ajoute R. Aboun, on peut aller recueillir en ce jour une queue de lézard, avec laquelle on enlève cette rougeur. Rab permettait de bassiner avec du vin l'extérieur de l'œil (simple lavage), non, l'intérieur. Samuel défend de mettre sur l'œil, en ce jour, de la salive rejetée à jeun, formant un remède évident ; ce qui prouve que c'est interdit aussi pour la gale sèche. Les rabbins de Césarée considèrent aussi comme dangereuse la maladie palatale dite la grenouille, et R. Hiskia 'Akhia, en leur nom considère comme telle la plaie dite l'araignée ; de même, dit R. Samuel b. R. Isaac, l'anthrax charbonneux est un danger. C'est si vrai, ajoute R. Jérémie, qu'à Pâques on peut y appliquer du pain levé comme emplâtre, de même qu'il est permis, le samedi, de faire en sorte de rendre un ver que l'on aurait avalé en buvant. En effet, dit R. Yossé, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit plus loin (XVII, 2) : on peut prendre une aiguille pour s'en servir à tirer une épine. Or, s'il n'était pas permis de s'aider à rendre un ver avalé, on ne comprendrait pas la différence qu'il peut y avoir entre ceci et l'épine. On demanda à R. Jérémie, s'il est permis d'élaborer ce qu'il faut pour retirer un éclat entré dans l'œil ; puisque R. Aba est devant vous, leur dit-il, allez lui demander ; ce qu'ils firent, et il le déclara permis. Je le permets alors aussi, ajouta R. Jérémie. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que la maladie de l'haleine putride est dangereuse. R. Yoḥanan souffrait de ce mal, et il en fut guéri par les soins de la fille d'un Domitien (ou d'un consul) à Tibériade. Le vendredi, vers le soir, il se rendit auprès d'elle, lui demandant s'il a besoin de continuer à prendre le remède le lendemain. Non, dit-elle ; mais si tu ressens encore un peu de mal, tu prendras des noyaux de dattes à demi-rôties au feu, ou selon d'autres de Nicolaï [3], avec de l'écorce d'orge, de

1. Suit un passage traduit au tr. Troumoth, VI, 1 (t. III, p. 65). 2. Jér. Aboda zara, II, 2 (f. 40d); B. ib. 28a. 3. Pour ce fruit, v. t. III, p. 232 n.

la fiente sèche d'enfant, le tout bien pilé ensemble ; tu auras soin de ne rien dire à personne de ce remède. Mais R. Yoḥanan ne put s'empêcher de le faire connaître au public dès le lendemain (vu son importance). On dit que cette femme en mourut de chagrin ; selon d'autres, au contraire, elle se convertit à la suite de ce fait [1]. De ce récit, on peut déduire 3 règles : 1. Cette maladie est dangereuse ; 2. On guérit le samedi tout mal à l'intérieur du corps, à partir des lèvres ; 3. On peut avoir recours à un médecin païen qui est habile, comme l'a dit aussi R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan. R. Josué b. Lévi souffrait de coliques (colicus), en ce jour ; R. Ḥanina et R. Jonathan lui enseignèrent de piler du cresson et de le jeter dans du vieux vin, puis de boire de ce mélange, pour échapper au danger (s'il différait jusqu'au soir). Le petit-fils de R. Josué b. Lévi ayant avalé un os [2], un homme vint lui murmurer à l'oreille la formule d'usage, et l'enfant en guérit. Lorsque cet homme sortit, R. Josué lui demanda ce qu'il avait murmuré : telle et telle parole, répondit-il. Autant valait qu'il meure de suite, répliqua le rabbin, que d'être l'objet d'une telle incantation ; et en réalité, le malade mourut, cette parole ayant produit aussitôt son effet, *comme une erreur qui procède du prince* (Ecclés. X, 5).

R. Jacob b. Idi au nom de R. Jonathan dit : On peut recourir à tout remède pour guérir, sauf à l'idolâtrie, aux relations illicites, et au meurtre. Quelle est la règle, demanda R. Pinḥas, lorsque quelqu'un demande de lui apporter du bois, ou des feuilles, sans désignation, et qu'on les lui apporte de provenance idolâtre? On peut déduire la réponse du fait suivant : R. Aḥa ayant souffert d'une fièvre (inflammation), on lui apporta une eau minérale dans une corne ou phallus d'idole, nommée Doron, et il refusa d'en boire, tandis que R. Yona en but (c'est donc permis). Non, dit R. Mena, si R. Yona avait connu la provenance de ces eaux, il n'en aurait pas bu (ce fait ne prouve donc rien). De même, dit R. Houna, un enseignement prescrit de ne pas se guérir en recourant aux relations illicites, puisqu'il est dit : dans certains cas, il sera permis d'enfreindre le repos sabbatique, non la règle concernant la jeune fiancée ; or, cette infraction du sabbat ne peut avoir été autorisée que pour la guérison, non que dans ce même but il soit permis de violer les lois sur le commerce illicite. En réalité, ce n'est pas seulement le fait réel, p. ex. d'un adultère, qui est interdit, quoique dans un but de guérison, mais même une défense secondaire de ce genre, comme celle d'entendre la voix d'une autre femme [3]. Il arriva à un homme, au temps de R. Eliézer, d'aimer une femme, au point d'en tomber dangereusement malade. On vint demander à R. Eliézer s'il est permis de faire passer cette femme devant le malade pour le remettre ; non, dit le rabbi, plutôt mourir. Peut-elle au moins se faire entendre pour lui ? Non, plutôt la mort qu'une infraction à cette règle. De quelle femme s'agissait-il, libre ou mariée ? R. Jacob b. Idi et R. Isaac b. Naḥman diffèrent d'avis à ce sujet :

1. Admirant le désintéressement de ce rabbin, qui ne garda pas le secret et n'en tira pas de profit. 2. Ou : « souffrant de la gorge », V. Midrasch rabba sur l'Ecclésiaste, X, 5. 3. B. Synhédrin, 75a.

l'un dit que c'était une femme mariée; l'autre, qu'elle était libre. D'après le 1er avis, on comprend la défense faite par R. Eliézer ; mais comment l'expliquer d'après le second, puisque Bar-Kiḥa le forgeron ayant aimé une femme au temps de R. Eliézer, celui-ci permit au malade de la voir ou de l'entendre? Si donc il faut admettre qu'en ce dernier cas il s'agit d'une femme libre, et au précédent d'une femme mariée, comment l'expliquer s'il s'agit aussi ici d'une femme libre ? On peut admettre, fut-il répondu, qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas d'une femme libre ; seulement, c'est défendu ici, parce qu'il avait déjà convoité cette femme pendant qu'elle était encore mariée. Selon d'autres, c'était une grande dame, qui certes ne l'épouserait pas, ce qui équivalait au manque de liberté, et comme toute la suite eût été accomplie à l'état d'interdit, il la défendit de suite.

R. Ḥanina dit : une misna[1] nous enseigne qu'il est interdit de recourir au meurtre pour guérir, puisqu'il est dit : en cas de couche trop pénible pour une femme, on a recours à l'opération césarienne ; si la majeure partie du corps de l'enfant est sortie du sein maternel, il n'est plus permis d'y toucher, malgré le danger que court la mère, car on ne risque pas la vie d'un être (même d'un enfant) pour sauver un autre. En réalité, il n'est pas seulement interdit de guérir quelqu'un, dont l'amélioration dépendrait du meurtre propice au malade, mais il est aussi défendu de le secourir s'il a le caprice de voler. R. Ḥisda demanda s'il est permis de sauver une grande personne en sacrifiant la vie d'un enfant ? Certes non, répliqua R. Jérémie, puisque l'on vient de citer la Misna disant : « Si la majeure partie du corps de l'enfant est sortie du sein, il n'est plus permis d'y toucher, car on ne risque pas la vie d'un être pour sauver celle d'un autre.» Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Ḥisda, car en ce cas on ne sait lequel peut provoquer la mort de l'autre (de la mère, ou de l'enfant). Comme il arriva à R. Eliézer b. Dama d'être mordu par un serpent, Jacob habitant du village de Siméï[2] vint le guérir au nom de Jésus Pandera ; mais R. Ismaël s'y opposa au nom de la religion. Je puis prouver par des textes bibliques, dit le guérisseur, qu'il est permis de porter ainsi remède ; mais avant que Jacob eût achevé d'établir sa thèse, le malade était mort : « tu es heureux, Ben-Damâ, s'écria R. Ismael, d'avoir quitté ce monde en paix, sans transgresser la haie des sages, dont il est dit (ib. 30) : *celui qui enfreint la haie sera mordu par le serpent.* » Mais n'a-t-il pas, au contraire, péri de la morsure d'un serpent, pour avoir exactement suivi l'avis des sages? Ce verset veut dire, en effet, qu'en ce cas l'on ne sera pas mordu par un serpent de l'avenir (du monde futur). Et quel est l'argument biblique que Damâ aurait pu invoquer en faveur de son avis ? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVIII, 5) : *que l'homme fera, et il vivra ainsi* (non qu'il mourra par l'accomplissement des préceptes bibliques). R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon sert de règle, car s'il n'en était pas ainsi (et qu'il soit seulement permis

1. Tr. Oholôth, VII, 6; v. Jér., Synhédrin, VIII, 9 (f. 26c). 2. Tr. Aboda zara, ib.; et Neubauer, Géographie, p. 234.

de s'en servir pour guérir), il faudrait admettre qu'en dehors du cas de guérison, le pauvre refuse de s'enduire avec de l'huile de rose qu'on lui remet (certes, il en profitera s'il en a) — [1].

CHAPITRE XV

1. Voici les nœuds qu'il est interdit de faire : celui des chameliers (en attachant le bât) et celui des matelots (qui amarrent le bateau) ; et il est aussi bien défendu de délier ces nœuds. R. Meir dit : pour tout nœud que l'on peut délier d'un coup avec les mains seules, on n'est pas coupable—[2].

2. Il y a des nœuds pour lesquels on n'est pas coupable, p. ex. ceux des chameliers, ou des matelots. Ainsi, la femme peut rattacher les coulisses de la chemise, ou les rubans du bonnet, ou les attaches des bandelettes (fasciae), ou les cordons des souliers et sandales, ou des outres de vin et d'huile, ou d'un pot de viande (tous ces liens n'étant que provisoires). R. Eliézer b. Jacob dit : on peut attacher une corde au-devant de l'animal pour l'empêcher de sortir. On peut attacher un seau au-dessus du puits avec des bandes, non avec une corde (définitive) ; mais R. Juda le permet. Il a énoncé cette règle : pour aucun lien provisoire, il n'y a de délit.

R. Ḥiskia dit qu'il s'agit de bandes ourlées, que l'on rattache à la bordure de la chemise (car il va sans dire que la coulisse est permise). Selon R. Yossa, il s'agit d'une fermeture composée de 2 languettes superposées [3]. Si les cordons de souliers et sandales se sont ouverts, on peut les reprendre et les remettre en place, à condition de ne pas les nouer si la plus forte partie d'extérieur s'est détachée : on peut, selon les uns, remettre les cordons ; les autres le défendent. On avait supposé que celui qui le permet, parle du cas où il n'y a qu'un trou ; l'autre parle d'au moins 2 trous (ce qui pourrait provoquer un nœud fixe au 1er trou). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, tous deux parlent du cas où il y a plusieurs trous, et pourtant il n'y a pas de désaccord, car celui qui le permet parle de grands trous relâchés, tandis que l'autre parle de trous étroits (où il y a parfois un effort à faire). Est-ce que les autres sages contestent l'avis émis dans la Misna par R. Eliézer b. Jacob, ou non ? Puisqu'il a été dit ailleurs [4] : lorsqu'une chambre fermée et pleine de fruits a une brèche, on peut entrer par là pour prendre des fruits ; R. Meir permet aussi de l'ouvrir pour manger au jour de fête ; à quoi l'on ajoute que les autres sages s'accordent à dire comme R. Meir, pour les fermetures adhérentes au sol, ou les portes de citernes nouées avec des cordages, qu'il est permis de les secouer et les tirer, même les délier, et parfois les couper ; c'est-à-dire le samedi, on

1. Suit un passage traduit ci-dessus, I, 2. 2. Le texte sur ce § est traduit ci-dessus, VII, 2. 3. Avec un seul côté ouvert, on peut au besoin ôter et remettre le vêtement, sans interdit. 4. Tossefta à Beça, 3, et ci-après, XX, 5, fin.

peut les secouer (pour ouvrir); aux jours de fête, on peut se livrer aux autres opérations. Si donc la première est permise un samedi, c'est à plus forte raison admis au jour de fête. Cela prouve que l'on ne conteste pas l'avis de R. Eliézer b. Jacob (ne considérant pas comme lien interdit celui qui entoure un vase fermé).— « Non avec une corde, est-il dit ; mais R. Juda le permet »; car dit R. Aba, il s'agit là de la corde usuelle du tirage. Puis, R. Juda a énoncé cette règle : pour aucun lien provisoire il n'y a de délit. Est-ce à dire qu'il admet seul cette règle, qu'elle est repoussée par les autres sages? Certes non ; seulement, comme on a commencé par émettre l'avis de R. Juda, qui permet l'usage de ladite corde de tirage, on énonce aussi, à la fin, la règle générale en son nom, quoique ce soit une opinion commune à tous. Au contraire, selon R. Samuel au nom de R. Zeira, la règle émise dans la Misna par R. Juda est bien dite en son nom seul, car pour un lien qui n'est pas définitif, seulement momentané, on n'est pas coupable[1].

3. On peut plier les vêtements que l'on vient de retirer, jusqu'à 4 et 5 fois. On peut aussi, le vendredi soir, préparer les lits pour le samedi, mais, en ce jour, il est défendu de les préparer pour le samedi soir. R. Ismaël dit : on peut plier les vêtements, ou préparer les lits au jour du grand pardon pour le samedi qui suit immédiatement (ou vice-versa); de même, il est permis d'offrir en ce jour le sacrifice habituel du samedi, non à l'inverse. R. Akiba dit : il n'est permis ni d'offrir au Kippour le sacrifice du samedi, ni en ce dernier jour celui du Kippour.

Chez R. Yanaï on a dit : il est interdit de plier à 2 personnes ensemble (on paraît apprêter l'étoffe). R. Ḥagaï au nom de R. Samuel b. Naḥman l'interdit aussi, et il en est de même lorsqu'on s'asseoit sur le divan et qu'on étale l'étoffe pour la plier. Il dit encore : les sabbats et les fêtes ont été institués pour le bien-être et la bonne chère ; mais comme en étant trop porté sur sa bouche, il pourrait en résulter du mal, on a permis à l'homme de se livrer aux méditations et à l'étude de la loi. R. Berakhia dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : les sabbat set les fêtes n'ont été institués que pour se livrer à l'étude de la loi[2]. Un enseignement confirme chacun de ces 2 avis; or, on ne sait comment faire, si l'on doit se mettre à manger toute la journée, ou méditer uniquement la loi[3], puisqu'il est dit d'une part (Lévit. XXIII, 3) : *c'est un jour de sabbat à l'Éternel*, et d'autre part (Deut. XVI, 8) : *c'est une dernière fête à l'Eternel ton Dieu*, un verset paraissant s'appliquer au repos (ou bien être) et l'autre à la religion ; on consacrera donc la moitié à l'étude de la Loi et l'autre moitié à la bonne chère. R. Abahou déduit des mots *repos à l'Éternel*, qu'il faut se reposer comme lui ; de même qu'il s'est reposé en ce jour par la parole (toute la création émanant de ses ordres), de même on devra parler peu. Comme il arriva à un homme pieux de s'être promené dans

1. S'il était définitif, même non solide, il serait interdit. 2. Voir dans *Sentences du T.*, p. 323, les passages parallèles. 3. B. Pesahim, 68b ; Beça, 15b.

sa vigne un samedi, il vit qu'il y avait une brèche[1], et il songea à la réparer le même soir : puisque j'ai songé à cette réparation, dit-il, elle ne durera pas toujours. Que lui fit Dieu pour le récompenser de son repentir? Il lui prépara une tente sur une certaine branche, laquelle en grandissant entra dans la vigne et servit de clôture à la brèche. De là, il tira ses produits et se nourrit ainsi toute sa vie. R. Ḥanina dit : c'est à peine si l'on a permis qu'au sabbat l'on s'informe de la santé d'autrui. R. Ḥiya b. Aba raconte que lorsque R. Simon b. Yoḥaï voyait sa mère parler beaucoup, il lui rappelait la solennité du jour. On a enseigné : on ne doit même pas demander le samedi ce dont on a besoin (pour éviter les soucis). Mais alors demanda R. Zeira à R. Ḥiya b. Aba, peut-on dire les termes « sois notre pasteur, nourris-nous[2]? » C'est permis, répondit-il, parce que ces expressions font partie des formules (τύπος) de la bénédiction dure pas. On a enseigné : il est permis de rincer les coupes, les écuelles et les marmites le vendredi soir pour les utiliser le samedi matin, ou le matin pour midi, ou à midi pour le moment des vêpres ; mais après ce dernier moment, c'est interdit, sauf pour les verres, vu qu'il arrive de boire à toute heure.

R. Jérémie et R. Zeira disent au nom de R. Ḥiya b. Asché : une femme habile rincera un verre d'un côté, une écuelle ici, une marmite là, et, de cette façon détournée, elle aura indirectement arrosé toute sa chambre le samedi[3]. R. Zeira au nom de R. Ḥisda dit : lorsque le jour de Kippour se trouve être un vendredi, il est inutile de faire entendre les sonneries de trompettes avertissant de cesser tout travail en ce jour (puisqu'en ce jour le travail est déjà interdit) ; si c'est un dimanche, il sera inutile de prononcer la veille au soir la formule *Habdalah* (séparation du saint et du profane, la sainteté continuant). Cet enseignement est certes conforme à l'avis de R. Akiba, qui considère le *Kippour* aussi grave que le samedi ; mais, selon R. Ismaël, il y a lieu de prononcer la séparation si c'est un dimanche, établissant l'infériorité du Kippour, afin de pouvoir réduire en fumée les graisses laissées du samedi. Non, dit R. Ezra en présence de R. Mena, cet enseignement peut se conformer aussi à l'avis de R. Ismaël, d'après lequel non plus il n'y a pas lieu de prononcer la formule de séparation, car celle-ci n'a lieu que pour autoriser un acte interdit jusque-là, tandis que la combustion des graisses le samedi n'est pas interdite au temple. Mais, objecta R. Samuel, frère de R. Berakhia, ne devrait-il pas dire la *Habdalah* selon l'une et l'autre opinion, puisque de l'avis de tous il est permis au jour de Kippour de rafraîchir des mets bouillis, ou passés à l'eau chaude, non le samedi? Ce n'est permis qu'à partir de l'heure des vêpres (ne justifiant donc pas la Habdallah dès le samedi soir) ; et l'on ne saurait prononcer la séparation à partir de ladite heure, car à ce moment, il n'y a ni coupe à boire, ni encore de lumière allumée[4]. Au besoin,

1. Tanhuma sur Lévit., 34. 2. Dans la 3e section de la bénédiction du repas. 3. Tr. *Troumoth*, II, 3 (t. III, p. 24), et ci-dessus, II, 7. 4. Les 2 objets servent à la Habdalah (t. I, p. 99).

dit R. Aboun, on pourrait opérer la séparation par la formule seule de prière.

CHAPITRE XVI

1. On peut sauver d'un incendie tous les écrits saints ; soit que l'on y lise le samedi, soit que l'on n'y lise pas, et en quelque langue qu'ils soient écrits, il faut les enfouir lorsqu'ils sont hors d'usage. Pourquoi y en a-t-il où on ne lit pas ? Pour ne pas attarder l'enseignement fait dans les écoles. On peut sauver avec le livre son étui (θήκη), ainsi que l'étui des phylactères avec le contenu, y eût-il aussi de l'argent. Dans quelle place les abrite-t-on en ce cas ? Dans une impasse ; selon B. Bethera, c'est permis aussi dans une ruelle qui a une issue.

Qu'entend-on par « soit que l'on y lise, soit qu'on n'y lise pas » ? C'est dire soit qu'il y ait des fautes dans le texte, soit qu'il n'y en ait pas. Ainsi, l'on a enseigné [1] : lorsque dans un livre biblique il y a 2 ou 3 fautes par feuillet, on les répare pour pouvoir lire le texte ; s'il y a 4 fautes par feuille, c'est trop, et l'on ne pourra pas y lire. De ce qu'il est dit : « on ne lit pas dans les hagiographes, pour ne pas attarder l'enseignement fait dans les écoles », on déduit qu'aussi bien pour la Loi, qu'à l'égard des prophètes et des hagiographes, il est permis de les emporter pour les sauver de l'incendie. Quant à la question si cette œuvre est susceptible de communiquer l'impureté au prêtre, ou non, celui qui l'admet déclare aussi que l'on a la faculté de la sauver d'un incendie (lui reconnaissant une valeur propre) ; celui qui nie la faculté de transmission de l'impureté refuse aussi l'autorisation de le sauver (le considérant trop peu). Mais, fut-il objecté, si un texte prophétique, rédigé primitivement en hébreu, est transcrit en chaldéen, il ne rend pas impures les mains du prêtre qui le touche, et pourtant on le sauve le samedi en cas d'incendie ? De ce qu'il est dit ici : « en quelque langue qu'ils soient écrits, il faut les enfouir lorsqu'ils sont hors d'usage », cela prouve que l'on ne va pas au-delà et qu'on ne les sauve pas de l'incendie. Notre Misnâ, qui permet de les emporter pour les sauver, doit être conforme au seul avis de R. Simon (non des autres rabbins), puisqu'il dit : on n'a pas égard à une simple défense rabbinique lorsqu'il s'agit d'une question plus grave, de la conservation des livres saints. On peut dire même qu'il n'y a pas de discussion ici entre R. Simon et ses interlocuteurs, car ils diffèrent d'avis lorsqu'il s'agit seulement de les honorer, ou de les mépriser par l'enfouissement, auquel cas on tient compte des défenses rabbiniques ; mais lorsqu'il s'agit de les sauver d'une perte complète, tous reconnaissent qu'on peut les emporter loin de l'incendie. D'après qui a-t-il fallu énoncer dans la Misnâ l'autorisation du salut ? D'après R. Simon b. Gamaliel ; car, bien qu'il dise que l'on a seulement permis de transcrire les livres bibliques en grec [2], il est pourtant d'avis de les sauver en quelque langue qu'ils soient transcrits.

1. Jér. Meghilla, I, 11 (f. 71c) ; B. Menahoth, 29b ; Soferim, III, 9. 2. Meghilla, I, 8.

Il arriva à R. Gamaliel, se trouvant debout sur un échafaudage de construction à la montagne sainte, de recevoir un exemplaire du livre de Job transcrit en chaldéen ; il dit aux maçons de l'enfouir sous le mur fondamental. Bien qu'il soit dit que l'on ne doit faire la lecture des Hagiographes le samedi qu'à partir de l'heure des vêpres, on peut étudier l'exégèse midraschique sur ces livres saints, et si l'on désire y consulter un passage, c'est aussi permis. Un jour, Rabbi, R. Ḥiya le grand et R. Ismael b. R. Yossé étaient assis ensemble à expliquer le livre des Lamentations [1] ; c'était la veille du 9 Ab se trouvant être un samedi, à partir de l'heure des vêpres, mais ils laissèrent, faute de temps, le dernier chapitre [2]. Demain, dirent-ils, nous viendrons achever ce reste. Au moment où Rabbi rentrait à la maison, il se blessa au doigt, et il s'appliqua à lui-même ce verset (ps. XXXII, 10) : *il y a beaucoup de maux pour l'impie* (il se croyait fautif). C'est de notre faute, dit R. Ḥiya, si cet accident lui est arrivé, comme il est dit (Lament. IV, 20): *le souffle de notre vie, l'oint de Dieu, a été pris dans leur filet.* Si nous n'avions pas été précisément occupés de ce sujet, dit R. Ismael b. R. Yossé, il y avait lieu de l'appliquer ; à plus forte raison c'est ici le cas, nous étant juste arrêtés à ce passage. Rabbi rentra chez lui, mit de l'éponge sèche au doigt, qu'il rattacha par une liane à l'extérieur. De ce fait, dit R. Ismael b. R. Yossé, on déduit 3 points : 1. l'éponge n'est pas un remède (qu'il serait interdit de prendre le samedi pour un mal externe), mais un préservatif; 2. la liane est considérée comme disposée pour l'usage ordinaire, pouvant être prise en ce jour ; 3. on ne lit les Hagiographes ce jour qu'à partir de l'heure des vêpres. Si cette dernière lecture est proscrite « pour ne pas déranger les études dans l'assemblée doctrinale », elle devrait être interdite seulement dans les localités où une telle assemblée siège, et permise lorsqu'il n'y en a pas? En effet, le motif à invoquer pour justifier cette défense est tout différent, et conforme à ce qu'a enseigné R. Néhémie, qu'on ne doit pas se livrer à cette lecture pour ne pas être entraîné à lire des actes profanes; en voyant au contraire avec quelle rigueur on défend même la lecture des livres saints, on sera nécessairement amené à conclure la défense absolue des actes profanes.

De ce que la Misnâ dit que « pour ne pas déranger les études » on interdit la lecture des Hagiographes le samedi, il est prouvé que l'étude de la Misnâ passe au-dessus de celle de la Bible ; et cet avis confirme ce qu'a dit R. Simon b. Yoḥaï : l'occupation du texte biblique a son mérite, sans être capital [3] ; l'étude de la Misnâ est un bien dont on sera récompensé ; enfin, la connaissance du Talmud est la plus méritoire de toutes, parce qu'elle permet de fixer définitivement les moindres cas juridiques ou religieux. Cependant, il faut toujours poursuivre plutôt la Misnâ, ou le texte, que le Talmud qui en est le

1. Midrasch à ce livre, IV, 20, et sur Lévit., nº 15. 2. Littér. : le dernier alphabet; mais seul le dern. chap., V, n'est pas alphabétique. 3. Tr. Berakhôth, I, 5, fin (t. I, p. 16), et ci-dessus, I, fin ; Horaïoth, III, 9 (f. 48c). Le texte biblique étant écrit, on ne craint pas qu'il se perde, comme on le craint pour la loi orale.

complément. Toutefois, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, ce qui vient d'être dit de l'étude de ce dernier avait sa raison d'être aussi longtemps que Rabbi n'avait pas fixé la plus grande partie des textes misnïques ; mais depuis que cette œuvre est presqu'élaborée, elle a la prééminence, et dès lors il vaut mieux poursuivre l'étude des règles émises par la Misnâ. Les textes des bénédictions instituées par les rabbins (p. ex. l'*amida*, etc.) et les amulettes contenant plusieurs extraits de la Bible ne peuvent pas être sauvés de l'incendie le samedi [1] ; en raison de ce danger, on a dit que tout écrit est exposé à la destruction par le feu. Ainsi, il est arrivé un jour, comme quelqu'un écrivait des formules de bénédictions, que R. Ismael alla vérifier si c'est vrai ; celui-ci, en entendant les pas de R. Ismael, prit le paquet de formules écrites et les jeta dans un seau d'eau. Le rabbi l'apostropha en ces termes : cette dernière faute commise (de la destruction des écrits) est encore plus grave, vu l'espoir qu'il n'y aurait pas d'incendie. R. Josué b. Lévy dit [2] : celui qui met par écrit des légendes (aggada) n'aura point de part à la vie future (elle doit rester orale) ; celui qui les expose se brûle (sera mis en anathème), et même celui qui en entend la lecture n'a pas de mérite, en raison de l'interdit du procédé R. Josué b. Lévi dit [3] : il ne m'est arrivé toute la vie qu'une seule fois de jeter les yeux sur un recueil de légendes, et voici ce que j'ai lu. « Il y a dans la Bible 175 versets contenant des ordres et préceptes, selon les années du patriarche Abraham, puisqu'il est dit de la promulgation de la loi (ps. LXVIII, 19) : *tu as pris des dons à répartir entre les hommes* ; et il est dit d'Abraham (Josué, XIV, 15) : *le grand homme parmi les géants* : ce qui implique la corrélation entre la Loi et Abraham. Il y a 147 psaumes [4], selon le nombre d'années de Jacob, pour indiquer que, selon ce chiffre, Israël adresse successivement ses louanges à l'Éternel, comme il est dit (ps. XXII, 4) : *et toi ô saint, qui habites parmi les louanges d'Israël.* A 123 reprises, Israël dit : Alleluia, selon les années qu'eut le pontife Aron, comme il est dit (ps. CL, 1) : *Alleluia, louez l'Éternel par son saint* ; or « son saint » n'est autre qu'Aron, dont il est dit (ps. CVI, 16) : *à Aron, le saint de l'Éternel.* » Malgré cette lecture unique, je m'en effraye la nuit, rien que d'y songer. R. Ḥiya b. Aba, ayant vu un livre de légendes, s'écria : si ce qu'a écrit le scribe est bon et véridique, que sa main soit coupée à titre de châtiment (en cas d'inauthenticité seule, il n'y a pas lieu d'être puni). Mais, lui dit quelqu'un, c'est ton père qui l'a écrit et que tu maudis ainsi ? En fût-il ainsi, répondit-il, je maintiens qu'elle devra être coupée ; et sa malédiction se réalisa, selon ces mots (Ecclés. X, 5) : *comme l'erreur qui a échappé au prince.*

Les livres des hérétiques, quoiqu'en hébreu, sont considérés comme des feuillets blancs, non transportables en cas d'incendie ; selon une version, on se met à lire les noms divins avant de les brûler ; selon d'autres, on brûle tout

1. Pour eux, le transport n'est pas autorisé en ce cas. 2. Tr. Soferim, XV, § 10 ; Cf. Grætz, IV, p. 495. 3. Ib. § 10. 4. Le chiffre ordin. de 150 comprend 3 chap. coupés en deux.

à la fois. R. Tarfon dit[1] : je jure par la vie de mes enfants, s'il venait de tels écrits dans ma maison, je les brûlerais de suite tout entiers, avec les noms divins ; car, si un ennemi me poursuivait, je me réfugierais plutôt dans un temple idolâtre que dans la maison des hérétiques ; les idolâtres nient Dieu sans l'avoir connu, tandis que les apostats sont bien pires, puisqu'ils nient la Divinité après l'avoir connue. C'est d'eux que dit le psalmiste (CXXXIX, 21) : *Ne sont-ce pas tes ennemis que je hais, etc.* ; et voici l'interprétation faite à ce sujet : puisque pour amener la paix dans un ménage, entre un homme et sa femme soupçonnée d'adultère, la loi a autorisé que le nom divin, écrit sur une feuille spéciale à l'état de sainteté, soit effacé dans le breuvage amer que la femme boira pour se justifier ; à plus forte raison pourra-t-on brûler, même avec leurs noms divins, les livres des hérétiques apostats, qui provoquent la haine, les inimitiés et les dissensions entre Israël et leur père qui est aux cieux.

Lorsque la Misnâ dit que l'on peut sauver l'étui en même temps que le livre, c'est au cas où celui-ci n'est pas adhérent à l'autre ; mais lorsqu'il adhère, il va sans dire que le tout est considéré comme une seule partie intégrale. On comprend donc que la Misnâ ait employé l'expression *avec* (et non *dans l'étui*), ainsi que pour les phylactères. R. Ḥagaï au nom de R. Zeira déduit cette extension à l'étui de ce qu'il est dit (Ps. XXXIV, 8) : *l'ange du Seigneur entoure ceux qui le craignent et les préserve de tout danger*[2] ; et il est dit aussi (Daniel, III, 21) : *puis les 3 hommes furent liés dans leurs larges pantalons*[3]. — « Même s'il y a de l'argent », est-il dit. C'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, ou Ḥinena de Carthagène au nom de R. Oschia : lorsqu'il y a de l'argent dans un double sac, δύω σάκκοι, que l'on ne veut pas laisser perdre le samedi, on met au-dessus du sac une miche de pain, et l'on peut ensuite emporter le tout. « On les abrite alors, est-il dit, dans une ruelle qui n'a pas d'issue. » Pourquoi n'est-ce pas permis dans la maison d'une ruelle qui a une issue ? On a toujours dit que le transport d'une propriété privée à un autre bien privé, même en passant par la rue, n'est pas considéré comme un arrêt et n'entraîne pas d'interdit grave, tandis qu'ici l'on considère le transport dans la ruelle ouverte comme très grave, au point de ne pas tenir compte du caractère sacré du livre biblique ou des phylactères ? C'est qu'il s'agit ici de jeter l'objet pour le sauver, voilà pourquoi c'est interdit. Mais n'a-t-on pas dit plus haut (XI, 1) que si l'on jette un objet d'un bien privé à un autre par la rue, il n'y a pas de délit, tandis qu'ici c'est défendu ? C'est qu'ici, dit R. Ḥiskia au nom de R. Aḥa, il y a de plus une autre cause de défense, c'est le défaut d'union symbolique par l'*éroub*. Nous admettons que Ben-Bethera, qui permet le transport partout, est conforme à R. Juda, qui dit ailleurs[4] : on peut déplacer les objets le samedi, au-dessous du passage à issue des ponts ; les autres sages l'interdisent.

1. Jér., Horaïoth, III, 5 (f. 47d). 2. De même, le livre et les phylactères préservent mieux l'étui qui les avoisine. 3. Même les vêtements de ces martyrs furent préservés du feu, à cause du mérite de ceux-ci. 4. Tr. *'Eroubin*, IX, 5.

2 (3). On peut sauver les aliments pour 3 repas sabbatiques, en mettant de côté pour les hommes ce qui leur est destiné, et pour les animaux ce qui leur revient. Lorsque, p. ex., un incendie survient le vendredi soir, on sauvera des aliments pour 3 repas ; si c'est le matin, on en sauvera pour 2 repas : enfin l'après-midi, on ne sauvera que de quoi faire un repas. Selon R. Yossé, on sauve en tous cas le montant de 3 repas.

R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de R. Aba b. Mamal : notre Misnâ qui limite le nombre des repas à emporter est conforme à R. Nehémie, qui dit qu'on ne devra déplacer le samedi que le strict nécessaire. Selon R. Yossé, elle peut aussi être conforme à l'avis des rabbins ; et s'il est vrai qu'ailleurs ils permettent de déplacer tout, c'est qu'il s'agit de toutes choses préparées d'avance, usuelles ; tandis qu'ici, si l'on permettait d'emporter plus de 3 repas, on en emporterait même ce jour-là pour le lendemain. Lorsqu'ensuite la Misnâ, parlant de l'incendie survenant le vendredi soir, autorise de sauver encore 3 repas, elle se conforme à R. Hondeqos, qui permet toujours de sauver 3 repas, n'importe à quel moment du samedi. On peut aussi supposer que ce n'est pas à ce rabbi seul qu'elle se conforme, en admettant que l'incendie est survenu le vendredi soir avant le premier repas ; ce qui justifie la nécessité des 3 repas. Ceci est juste un samedi ordinaire ; mais comment opère-t-on si l'incendie survient un jour de Kippour ? Sera-ce à dire que l'on ne sauvera rien, ne mangeant pas en ce jour, au point de n'avoir même rien le soir pour rompre le jeûne ? Non, tous reconnaissent qu'en ce cas on peut sauver le montant d'un repas, à cause du danger qu'il y aurait à ne pas manger le soir. On a enseigné [1] que, même pour un malade, ou un vieillard mangeant peu, on peut sauver les rations ordinaires : car, le lendemain, le malade pourra être remis, ou le vieillard dans de nouvelles dispositions d'appétit ; et pour l'affamé, on emporte ce que sa faim exige (une grosse part). Pour le repas de l'eroub, on n'assignera au malade ou à son enfant, que ce qu'ils mangent (peu), et à l'affamé une portion ordinaire. On a enseigné : il n'est pas permis d'user de ruse pour sauver un peu plus de nourriture sous prétexte d'inviter des hôtes, par qui on emportera d'autant plus ; R. Yossé b. R. Aboun permet de recourir à ce subterfuge. Selon les uns, on peut sauver pour eux le montant de tout ce qu'il faut à leur entretien, puis inviter ses hôtes ; selon d'autres, on ne pourra sauver ce qu'il leur faut qu'après les avoir invités. Le premier de ces avis est conforme à celui qui permet d'agir de ruse en ce cas ; le second s'accorde avec celui qui le défend. On a enseigné qu'il est aussi permis d'éteindre pour sauver. Cet enseignement doit être conforme à l'avis de R. Simon, qui dit : une simple défense rabbinique (p. ex. l'extinction) n'a pas de valeur lorsqu'il s'agit de sauver du feu les livres saints. De même, est-il dit, on peut rendre la 2e dîme impure pour la sauver. Mais n'est-il pas dit [2] que la défense (pour le profane) *de toucher à rien de ce qui est consacré* (Levit. XII, 4), s'appli-

1. 'Eroubin, 30a. 2. Sifra à Lévit., XIII.

quant à l'oblation sacerdotale, y comprend la 2e dîme ! Comment donc dire que l'on permet de la rendre impure pour la sauver? Est-il permis en somme d'en sauver plus que du profane? Oui, à condition de ne pas agir le samedi de la même façon qu'en semaine[1]. On a enseigné : comme il est permis de sauver les objets du feu, de même on pourra les soustraire à l'invasion des païens, ou à l'inondation des fleuves, ou à l'éboulement d'une maison, ou enfin à toute cause de perdition.

3 (4). On peut sauver un panier rempli de pains, y eût-il pour cent repas, ainsi qu'un gâteau entier de figues sèches, ou un tonneau de vin. On peut aussi appeler d'autres personnes pour les prier d'aider au sauvetage en leur faveur. S'ils sont assez intelligents pour comprendre leur intérêt, ils font le décompte avec le maître après le samedi. Où met-on ces objets à l'abri? Dans une cour jointe par le lien symbolique de l'*eroub* ; selon Ben-Bethera, même dans une cour ordinaire.

4 (5). On peut aussi porter là, en ce jour, tous les ustensiles pour la nourriture, ou revêtir n'importe quel vêtement permis, ou s'envelopper de toute étoffe pouvant servir à cet effet. Selon R. Yossé, on n'admet que 18 objets divers d'habillement ; mais on peut revenir s'y habiller, emporter ainsi des effets, et dire à d'autres de venir sauver des objets avec lui.

Lorsque la Misnâ (§ 3) permet « de sauver le panier plein », elle exprime l'avis de R. Yossé, qui dit de sauver toujours la valeur de 3 repas ; et est-ce contraire aux autres sages? Non, le contenu du panier, comme un gâteau de figues, est censé figurer un corps entier, équivalant à un seul repas. « On peut dire à d'autres de venir sauver aussi des objets », car c'est l'usage d'avoir des invités à sa table le samedi. « S'ils sont intelligents, ils font le décompte plus tard », est-il dit ici. Plus loin (XXIII, 1), il est dit : « On dépose son manteau en gage chez lui, et l'on règle le compte après le sabbat » ; or là, où il est question du dépôt d'un gage, on comprend qu'il y ait un compte à régler ; mais comment l'expliquer ici? En effet, dit R. Aba Maré, il a été parlé ici de gens habiles, dont l'intelligence consistera à débattre le lendemain avec le propriétaire ce qui leur est dû pour ce sauvetage. — « R. Yossé admet 18 objets divers d'habillement » ; ce sont : le manteau[2] (burnous), la toge (ou brassard, ἀγκύλη), la ceinture creuse, le turban, πῖλίον, le bonnet phrygien, le gilet (colobium) de lin, la chemise de coton, une paire de chaussons (impilia), une paire de gants, سوار, des caleçons (bracae), 2 chaussures, le haume en tête, le ceinturon sur les reins, enfin une draperie (sudarium) sur les bras. — « On peut dire à d'autres de venir sauver des objets », car c'est l'usage de prêter des vêtements le samedi.

5 (6). R. Simon b. Nanas dit : on peut étendre une peau d'agneau sur une caisse, une boîte, ou une armoire[3] déjà saisie par le feu, laquelle

1. Ci-dessus, XIV, 3. 2. Le comment. a : mantel. 3. Maïmoni a : منشار, *serra*.

peau sera seulement roussie en préservant ce qu'elle couvre. On peut aussi, avec tous vases pleins ou vides, établir des séparations pour que l'incendie ne s'étende pas. R. Yossé interdit en ce cas l'emploi de vases d'argile neufs, pleins d'eau, parce qu'ils ne peuvent pas supporter le feu, et, à ce contact, ils se fendent et éteignent ainsi le feu.

6 (7). Lorsqu'un étranger vient éteindre l'incendie, on ne lui dit rien dans aucun sens, parce que l'on n'est pas tenu de l'engager au repos; mais si un enfant israélite vient l'éteindre, on ne l'écoute pas, parce que l'on est responsable de son repos.

Il faut rectifier la Misnâ et dire qu'il ne s'agit pas du cas « où le feu a déjà saisi », mais avant qu'il prenne, « on peut étendre une peau. » R. Jérémie ou R. Aba b. Mamal dit au nom de Rab : lorsqu'un livre hébreu se trouve saisi d'un côté par le feu, on peut y mettre de l'eau de l'autre côté, sauf à le laisser s'éteindre ainsi spontanément ; lorsque le feu l'a saisi par les 2 bouts, on l'étend pour y lire, et si par cette opération il s'éteint, on en profitera (c'est permis). De même, si un manteau se trouve saisi par le feu d'un côté, on met de l'eau à l'autre bout, et tant mieux si par ce fait il s'éteint ; si le feu a pris aux 2 bouts, on peut le prendre et s'en envelopper, sans se préoccuper de l'extinction qui en résultera — [1].

« Lorsqu'un étranger vient éteindre », est-il dit, etc. Au temps de R. Imi [2], un incendie étant survenu au village, le rabbi alla crier sur la place publique des Araméens (païens) que celui qui prendrait part à l'extinction de l'incendie n'y perdrait rien (serait payé le lendemain). Le fait fut raconté par R. Eliézer b. R. Yossé devant son père, en signe de blâme ; il se peut, dit ce dernier, qu'il y avait danger, et pour cette raison, c'est permis. Mais, en ce cas, R. Imi lui-même aurait pu éteindre, comme on a enseigné : chaque fois qu'il y a danger, on ne donne l'ordre du sauvetage à accomplir ni aux femmes, ni aux enfants, mais aux plus grands en Israel. Il arriva un incendie dans la cour de Yossé b. Siméï à Siḥin ; et la famille de Qeçra étant survenue de Cippori pour l'éteindre, il s'y opposa, en disant : laissez au percepteur réclamer la contribution qui lui est due [3]. Mais, aussitôt, un nuage creva et éteignit le feu (par secours céleste). Le samedi soir cependant, le rabbi envoya à chacun de ces hommes un *sela* d'argent, et à leur chef (ἔπαρχος) 50 pièces d'or (dinâr). Il n'était pas nécessaire, dirent les autres sages, d'agir ainsi, et l'on pouvait laisser les étrangers éteindre le feu. Un marchand d'huile de naphte ou pétrole (ναφθοπώλης) demeurait dans le voisinage de R. Yôna ; comme un incendie y survint, il voulut aller l'éteindre ; mais R. Yônâ ne le permit pas. Je confie à ta bonne chance, dit-il, tout mon avoir et mes biens. J'en accepte la responsabilité, répondit-il, et tout fut sauvé. R. Judan du village d'Imi n'eut qu'à étendre un

1. Suit un passage traduit ci-dessus, III, 6, fin. 2. Jér., Nedarim, IV, 9 (f. 38d).
3. Laissez passer la justice divine, qui punit sans doute ces gens pour leurs fautes (Sentences, 443).

jour son manteau sur un monceau de blé incendié, et le feu s'éteignit aussitôt. — « Si un enfant israélite vient l'éteindre, est-il dit, on ne l'écoute pas. » N'a-t-on pas enseigné que si l'on voit un enfant occupé à cueillir des herbes au champ, on n'est pas tenu de l'en détourner ? Pourquoi donc ici ne peut-on aussi le laisser éteindre ? C'est qu'ailleurs, dit-on, on ne tirera pas profit des herbes cueillies par l'enfant, tandis qu'ici l'avantage à tirer de cette extinction est évident.

7. On peut renverser une marmite sur la lumière, pour qu'elle ne touche pas la charpente, ainsi que sur des excréments d'enfants pour éviter de se salir, ou sur un scorpion pour qu'il ne puisse pas mordre. R. Juda dit qu'un fait de ce genre étant survenu à R. Yoḥanan b. Zaccaï à 'Arab, celui-ci exprima la crainte d'être passible d'un sacrifice de péché (pour cette chasse indirecte).

8. Lorsqu'un étranger a allumé une lumière, un israélite peut profiter de sa clarté ; si elle a été allumée pour ce dernier, c'est interdit. Si l'on a tiré de l'eau du puits (transport interdit) pour abreuver un animal, il est permis à l'israélite d'en boire aussi ; mais si elle a été tirée pour ce dernier, il est défendu de la boire. Si l'étranger a établi un escalier pour son usage, il est permis aussi à l'israélite de s'en servir ; s'il a été établi pour ce dernier, c'est défendu d'en user. Ainsi, il arriva à R. Gamaliel et d'autres docteurs, se trouvant en bateau, de profiter de l'escalier établi là par un païen.

— [1] Pourquoi « sur l'excrément d'enfant » renverser une marmite et ne pas préférer le jeter aux poules ? C'est que, répondit R. Ouqban, il s'agit de fiente molle, que la basse-cour ne picore pas sans être l'objet d'un certain apprêt, et il serait à craindre qu'on opère cette préparation. « Ou sur un scorpion, pour qu'il ne puisse pas mordre, etc. » R. Oula dit que R. Yoḥanan b. Zacaï habita cette ville d'Arab, en Galilée [2], pendant 18 ans. Pendant tout ce temps, on ne le consulta que 2 fois, sur les 2 cas précités. Il apostropha donc sa ville en ces termes : « Galilée, Galilée, ta haine contre la Loi te fera classer finalement parmi les oppresseurs de la foi. » — Si le païen allume une lumière pour son usage et celui d'un israélite, ce dernier peut-il en profiter ? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit : lorsque Samuel demeurait chez un perse, la lumière s'éteignit un vendredi soir ; et comme l'hôte la ralluma, Samuel tourna le visage afin de n'en pas profiter. Lorsqu'il vit que le païen s'était mis à la révision de ses actes, il reconnut que celui-ci l'avait allumée pour son usage personnel, et il se retourna de nouveau vers lui. Cela prouve, dit R. Jacob b. Aḥa, qu'une lumière allumée à l'usage du païen et de l'israélite, simultanément, est interdite (Samuel s'en étant détourné d'abord). Là, c'est différent, dit R. Yôna,

1. En tête, se trouve une phrase déjà citée 2 fois, ci-dessus, IV, 2, et XIII, 7.
2. Neubauer, Géographie, p. 204-5.

Samuel s'en était détourné, parce qu'il se trouvait chez un païen ; mais si le païen allume chez un israélite pour tous deux, on peut en profiter, ne forçant personne en ce cas à sortir de chez lui. S'il en est ainsi, dit R. Eliézer, Samuel a eu tort de s'en détourner. — Au sujet de l'escalier, les compagnons demandèrent au maître s'il est permis d'y descendre ; oui, dit-il, puisqu'il n'a pas été bâti pour nous.

CHAPITRE XVII

1. Pour tous les vases que, le samedi, on peut emporter de leur place, cette autorisation s'étend à leurs portes [1], même lorsqu'elles sont détachées. C'est contraire à ce qui est établi pour les portes de la maison, parce qu'elles ne sont pas préparées dans ce but.

Ce qui est dit des portes de la maison est une extension, comme pour celles des vases. Ainsi, pour celles de la maison, quoique détachées de la veille et qu'il n'y ait plus la question de construction, il est pourtant interdit de les déplacer le samedi ; pour celles des vases au contraire, quoique détachées le samedi même et qu'il y ait à craindre une restitution, il est permis de les déplacer en ce jour. « Parce qu'elles ne sont pas prêtes dans ce but », est-il dit, et qu'on les emploie seulement sur le sol. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer : en principe, on pouvait déplacer en ce jour toute espèce de vases ; depuis le jour où les gens furent soupçonnés de profaner les jours de sabbat et des fêtes, comme il est dit (Néhémie, XIII, 15) : *En ces jours, j'ai vu en Judée que l'on foulait les pressoirs d'olives le sabbat, que l'on chargeait les ânes*, etc., on leur défendit tout ; lorsqu'ensuite des restrictions de sévérité furent établies, on permit peu à peu l'usage de chaque objet, à l'exception du grand verrou de la porte d'entrée et du soc de charrue. R. Yossé interdit aussi les clous acérés (inutiles en ce jour), et de même R. Simon b. Gamaliel défend de toucher à l'encre. Si, dans un mortier, il y a de l'ail, on peut le transporter en raison de son contenu ; au cas contraire, c'est défendu. R. Simon b. Gamaliel dit : si ce récipient est assez petit pour être posé sur la table, on le traite comme une écuelle et on le déplace le samedi. R. Yossé ou R. Ila dit au nom de R. Eliézer, ou R. Jacob b. Aḥa au nom du même : lesdites restrictions avaient lieu d'être avant que l'autorisation de l'usage ait été étendue à tous les vases. On a enseigné ailleurs [2] : selon R. Josué, il est permis seulement le samedi d'entraîner le crochet de fermeture (claustra) d'une porte et de le suspendre à une autre ; selon R. Tarfon, on peut déplacer d'un endroit à l'autre. Chez R. Yanaï on a ajouté que cette misnâ parle du cas où cette cour n'est pas jointe par l'union symbolique de l'eroub aux maisons qui aboutissent là. S'il s'agit d'une telle cour, comment se fait-il que l'on ait pu (selon R. Tarfon) parler de transport permis? De même, selon R. Yossé au nom de R. Jérémie, ou R. Ḥanania au

1. Couvercles. 2. Tr. Kélim, XI, 4.

nom de R. Eliézer, cette autorisation restreinte de la Misnâ a été émise avant que la permission générale d'user des vases avait été prononcée ; or, si cette Misnâ est antérieure à la proclamation dudit avis, pourquoi dit-elle de la fermeture, qu'elle est aussi bien permise que tout autre vase ? Elle a voulu dire que la clôture est semblable aux trois ustensiles toujours transportables dans la cour, savoir, un petit couteau usuel, la hachette à fendre les gateaux de figues, et l'écumoire.—Après la 3e sonnerie pour aviser la cessation de tout travail le vendredi soir, qui a lieu au sommet du toit, on dépose la trompette sur place ; pourquoi n'est-il plus permis de l'emporter dans l'intérieur de la maison à titre d'ustensile ? Cet avis a été émis, répondit R. Judan, avant l'autorisation générale de déplacer les vases. R. Zeira dit au nom de R. Eléazar [1] : la permission refusée (même au temple), le samedi, de placer des tiges entre les pains de proposition pour les aérer, ou d'étendre des bâtons d'une épaule à celle du voisin pour y écorcher l'agneau pascal, a été émise avant l'autorisation générale de déplacer les ustensiles. Il n'est pas permis de déplacer le samedi les banquettes d'un bateau ; mais si elles couvraient un vase, ou un comestible, on peut déplacer l'ensemble en ce jour, comme cela a lieu pour toute couverture. R. Ila dit : l'autorisation de déplacer les couvertures des ustensiles s'applique seulement à ce qui en a la forme. Tout ce que l'on peut déplacer à 2 personnes pourra l'être aussi en ce jour ; mais, s'il faut 4 ou 5 personnes, ce sera interdit. R. Zeira dit : ce qui est permis à 2 l'est aussi à 4 ou 5, d'après ce qu'a dit R. Mena au nom de R. Yossa, que des enfants portaient le fauteuil de R. Juda b. Pazi, aidés par des vieillards (donc, malgré le grand nombre de gens, c'est permis). R. Eliézer, au nom de R. Ḥanina, raconte avoir vu traîner le char à bras de chez Rabbi le samedi. Mais n'est-ce pas un ustensile évidemment permis ? Il a fallu le dire, parce qu'on aurait pu supposer qu'en raison de son usage restreint aux cas de réunion solennelle, il est défendu de le traîner le samedi : on prévient donc que c'est permis. R. Juda au nom de Samuel permet de transporter en ce jour de grandes hottes et des cuves, et il ne faut pas croire qu'elles sont interdites en raison de leur destination toute locale. R. Aba au nom de Samuel permet aussi de transporter des matelas en ce jour ; R. Aba au nom de Rab permet aussi de déplacer les charpentes supérieure et inférieure des tisserands (malgré leur grand poids), sauf les colonnes qui restent debout. Toutefois, dit R. Aba, cette dernière défense ne s'applique qu'aux colonnes fichées en terre [2] ; mais il est permis de remuer celles des constructions [3]. R. Zeira, au nom de R. Juda, au nom de Rab, permet de déplacer en ce jour les tiges et les cordages des tisserands ; puisqu'au dire de R. Yossé, R. Yoḥanan demanda à R. Juda b. Lévi s'il est permis de déplacer lesdits ustensiles ; il répondit affirmativement. Selon R. Juda b. Pazi, au contraire, à la suite de cette question faite par R. Yoḥanan à R. Juda

1. Jér., Pesahim, V, 9 (f. 39d). 2. En les déplaçant, on remuerait la terre. 3. Qui s'emboîtent dans des trous.

b. Lévi, celui-ci l'interdit; et pourquoi? Parce qu'en semaine on ne le pourrait pas, vu sa lourdeur.

2. On peut prendre un marteau pour fendre les noix, ou une hache pour couper un gateau de figues sèches, ou une scie pour découper le fromage, ou une pelle pour enlever des figues sèches, une espade [1] ou une fourchette pour offrir un objet à un enfant, un fuseau ou une navette pour les piquer sur des fruits, une aiguille pour enlever l'épine ou l'éclat de bois, ou une grosse aiguille à sacs pour ouvrir une porte.

3. Lorsqu'en tête d'une tige creuse pour olives [2] il y a un nœud, elle est susceptible d'impureté; au cas contraire, non. En tous cas, on peut la transporter le samedi pour soi.

4. R. Juda dit : il est permis de déplacer tous les ustensiles, à l'exception de la grande scie de bois, ou du soc de charrue. On peut aussi les déplacer, soit pour son usage personnel, soit même sans ce but. Selon R. Néhémie, on ne peut les prendre que pour son usage.

5. Pour tous les ustensiles qu'on peut déplacer au jour du sabbat, cette autorisation s'étend aussi à leurs morceaux, à condition que le tesson puisse servir à un usage. Ainsi, les pièces d'un pétrin doivent être assez grandes pour couvrir l'ouverture d'un tonneau ; les morceaux d'un verre brisé doivent suffire à boucher un flacon. R. Juda y ajoute la condition que les fragments puissent s'employer au même usage que l'entier. Ainsi, dans les morceaux de pétrin, on devra pouvoir verser une bouillie, et de l'huile dans les fragments du verre (et la contenir).

Si ce n'est pour fendre des noix, on ne pourra pas « prendre le marteau » inutilement. Est-ce que cet avis de la Mischnâ (§ 2) est de R. Néhémie seul (non des autres sages), qui défend de le déplacer sans utilité? Non, dit R. Aba, R. Juda, R. Ḥinena b. Salmia au nom de Rab [3], les sages se rangent à l'avis de R. Néhémie pour 3 objets, qui, par leur valeur toute spéciale, se trouvent le samedi écartés de la pensée du maître ; ce sont : la poutre avec laquelle on comprime les étoffes, le battoir avec lequel on lave les habits, et les crochets de suspension de la soie. Tout ustensile ayant une destination interdite pourra être employé si l'on en a besoin le samedi ; s'il a un emploi permis, on peut le prendre en tous cas. Vois, dit R. Yossa, combien l'on a accordé de facilités le samedi, puisque l'on a permis d'employer, pour l'usage de ce jour, même des objets dont on ne se sert pas d'ordinaire à ce moment et qui comportent un caractère d'interdit. R. Eliézer dit aussi des règles plus sévères en fait de pureté : pourquoi la table (ou trépied, δέλφιξη) est-elle présumée impure? Parce que le domestique (peu scrupuleux) y mange ; et de

1. Le comment. a : *pala*, pour *pele* (pelle); puis : forke, ou fourche. 2. Elle sert à contrôler la maturité des olives. C'est donc un ustensile. 3. Jér., Beça, I, 5 (f. 60c).

même, ce qui lui sert de base (basis), parce que le domestique s'y tient debout. On peut voir quelle est la sévérité des lois de la pureté, puisque l'on considère comme tablette ce qui n'a pas ce but d'ordinaire, et qu'elle est susceptible d'impureté. — « Une espade, ou une fourchette, etc. » R. Simon raconte que R. Abahou lui permit d'emporter un collyre le samedi. En effet, dit R. Aba b. Cohen au nom de R. Schescheth, notre Misnâ le confirme, en permettant le transport « d'une aiguille pour enlever l'épine »; or, si le collyre était interdit, ceci le serait aussi, car ces 2 objets ne diffèrent pas. R. Aba demanda devant R. Mena s'il est permis de préparer le collyre au jour de fête, comme l'on peut pétrir en ce jour ; non, fut-il répondu, parce que ce n'est pas un objet de nourriture.

Chez R. Yanaï, on explique pourquoi « la tige creuse, préparée pour examiner la maturité des olives », est susceptible d'impureté ; c'est à cause de sa destination, ainsi déterminée : si le bout se trouve humecté de sève au contact des olives, il est certain qu'elles sont mûres pour l'opération du pressoir ; au cas contraire, non. R. Mena répliqua : Samuel a enseigné différemment, que cette tige creuse sert à puiser des olives du pressoir. Si une tige est destinée à fermer le verrou d'une fenêtre, dira-t-on que l'on peut seulement l'employer à cet effet si elle y est attachée et suspendue, et que c'est interdit au cas contraire? R. Simon b. Gamaliel dit qu'il suffit de l'y avoir destinée, sans attache. Mais n'est-il pas dit, par R. Yoḥanan, qu'un certain Ḥilfia l'entraîna à voir que le crochet servant à fermer chez Rabbi était attaché, non suspendu ? N'est-ce pas contraire aux 2 préopinants, dont l'un exige les 2 conditions et l'autre aucune ? C'est que, répondit R. Judan, du moment qu'on a pris cette tige en main, elle est considérée presque comme une clef, qu'il suffit de voir attachée pour s'en servir.

R. Juda dit au nom de Rab que l'avis de R. Néhémie (§ 4), disant qu' « on peut seulement les prendre pour son usage », sert de règle. R. Yoḥanan et les rabbins de Babylone l'expliquent diversement : l'un dit qu'il s'agit de l'usage personnel, et en ce cas seul, R. Néhémie permet de les prendre ; l'autre dit qu'on entend par « usage » le besoin que l'on a de l'objet même et de sa place, ou du manque de l'un et de l'autre, auquel cas R. Néhémie permet seulement de les prendre si l'on a besoin des objets mêmes et de leur place. On a enseigné que R. Judan dit : l'école de Schammaï et celle de Hillel s'accordent à dire que les vases pleins de fruits peuvent être déplacés même si l'on n'en a pas besoin, ainsi que les vides qu'on se propose d'emplir ; la discussion n'a lieu que pour les vases vides que l'on n'a pas l'intention d'emplir de suite, et Schammaï interdit alors de les déplacer, tandis que Hillel le permet. Est-ce à dire que cet avis de Schammaï n'est d'accord que selon R. Néhémie, et qu'il s'agit seulement d'autoriser le déplacement pour l'usage personnel? Non, il a été dit que l'avis de R. Néhémie sert de règle, sans parler de celui de Schammaï ; c'est qu'il y a aussi conformité avec l'avis de Hillel, et que l'on entend par « usage » celui de l'objet même et de sa place. — Plus haut (VIII, 6), on

assigne pour mesure au verre « qu'il y ait de quoi gratter, etc. », tandis qu'ici (§ 5) on fixe une autre mesure plus grande? C'est que, dit R. Aḥa ou R. Mescha au nom des rabbins de Césarée, plus haut il s'agit d'un morceau épais (il suffit de peu), tandis qu'ici il est question de verre mince[1] « pour couvrir le pôt » (il en faut plus) ; selon d'autres, il s'agit ici de simple déplacement, tandis que plus haut c'est le transport (défendu pour une mesure moindre).

6. On peut puiser de l'eau dans une courge creuse, κάρυον, équilibrée par une pierre, si en l'emplissant, la pierre ne tombe pas ; au cas contraire, c'est interdit. Lorsqu'un cep de vigne est fixé dans un cruchon, on peut l'employer à puiser de l'eau le samedi.

7. Quant à la fermeture des fenêtres, R. Eliézer dit que l'on peut y employer ce qui est déjà attaché et suspendu au devant ; au cas contraire, non. Selon les autres sages, on peut l'y suspendre en tous cas.

8. On peut déplacer le samedi tous les couvercles d'ustensiles (adhérents à la terre), s'ils ont des anses. Toutefois, dit R. Yossé, cette règle ne s'applique qu'aux couvercles sur des cavités de terre (citernes ou puits) ; mais, s'il s'agit seulement de couvercles d'ustensiles, on peut en tous cas les enlever le samedi.

Il est dit plus loin (XXI, 1) : « On peut le samedi prendre le panier, y eût-il une pierre dedans » ; à quoi les disciples de Rabbi ajoutent qu'il en est de même des comestibles au milieu desquels il y a une pierre. R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Hiya b. Joseph et R. Yoḥanan, le premier se conformant à l'avis de la Misnâ, le second à celui de l'école de Rabbi. Est-ce que ce dernier avis n'est pas contraire à la Misnâ, qui dit (§ 6) : « on peut puiser de l'eau dans une courge creuse, si, en l'emplissant, la pierre ne tombe pas » ? N'en résulte-t-il pas que la courge n'est pas considérée comme base de l'interdit? Ceci ne prouve rien, car la pierre y étant comprimée, forme corps avec la courge. N'est-elle pas en opposition avec R. Ḥiya b. Joseph en la fin, où elle dit : « au cas contraire, on ne peut pas l'emplir » ? Comment donc permet-on de déplacer un panier avec une pierre non comprimée ? R. Judan répond : puisque la pierre a pour but d'équilibrer la courge, elle devient le principal, comme si la courge n'était déplacée que pour elle, et pour cette cause il faut une telle compression de la pierre, qu'elle constitue un seul corps. Quel parti R. Yoḥanan tire-t-il de la présente Misnâ, pour qu'il repousse l'autre enseignement? Selon lui, on insiste ici sur le déplacement de la courge même (la pierre étant l'accessoire nul). L'avis de R. Yoḥanan n'est-il pas contesté, lorsqu'il est dit au sujet de la Misnâ (ci-après, XXI, 1) « on peut transporter son enfant si même il a une pierre, ou un panier qui en a une », qu'il a été enseigné chez Rabbi que ce panier devra contenir des comestibles outre la pierre ? Comment, d'après cela, justi-

1. V. Mischbeçoth zahab, nº 308.

fier le transport de l'enfant ayant une pierre? C'est que, dit R. Cohen au nom des rabbins de Babylone, on traite l'enfant à l'égal des comestibles. On a dit encore là (à Babel) : la pierre aux mains de l'enfant est considérée à l'instar d'une amulette de savant compétant qui serait entre ses mains, étant aussi efficace à le distraire et à le faire taire s'il voulait pleurer (voilà pourquoi elle est autorisée).

Qu'entend-on par un crochet qui traîne[1]? C'est dire, selon R. Yoḥanan, qu'il est attaché, sans être suspendu en l'air, mais traînant par la corde jusqu'au sol qu'il touche. C'est ainsi, dit-il, que Ḥilfia m'emmena et me montra un crochet de ce genre chez Rabbi, attaché et non suspendu. Il est dit aussi : l'avis du rabbin isolé (R. Eliézer) exprimé ici, et disant (§ 7) que « l'on peut y employer ce qui est déjà suspendu et attaché au-devant, est conforme à l'avis anonyme exprimé ailleurs, que le crochet traînant pourra être employé à la fermeture au Temple, non au dehors; et l'avis isolé (de R. Juda) exprimé là-bas, permettant même d'employer ce dernier objet au dehors, est conforme aux anonymes (autres sages) d'ici, permettant de fermer en tous cas. En pratique, comment agira-t-on? Lequel de ces 2 avis domine? De ce que R. Yoḥanan raconte que Ḥilfia l'a entraîné et lui a montré le crochet usité dans la maison de Rabbi, qui était attaché, non suspendu, il est prouvé que l'on suivra l'avis de R. Judan (qu'il est permis d'employer partout ce crochet traînant, pour fermer). R. Houna dit au nom de R. Samuel que l'avis de R. Juda sert de règle, à la condition que ce crochet soit attaché à la porte même, pour bien distinguer sa destination. R. Yanaï ou R. Amé ajoute qu'il devra être attaché à la porte par une corde assez solide pour le soutenir. Chez R. Eliézer, ce verrou était attaché par une simple liane (peu solide). Si la corde qui le retient est rompue, il est interdit d'y toucher[2]; si le lien d'attache se trouve défait, il faut, selon R. Jacob b. Aḥa au nom des autres sages, le mesurer du bout des doigts avec la corde d'attache, de façon à démontrer l'existence primitive du nœud (puis, on pourra en user). — Quant aux « couvercles d'ustensiles » (§ 8), ce que R. Yossé ajoute sert de règle, au dire d'Aba b. Cahana, ou R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab.

CHAPITRE XVIII

1. On peut débarrasser jusqu'à 4 ou 5 boîtes pleines de paille ou de blé pour faire place à des hôtes, ou pour faciliter l'étude de la Loi, mais non le grenier entier. On peut aussi enlever de l'oblation pure, les produits soumis au doute (demaï), ou de la 1re dîme dont l'oblation (1/100) a été prélevée, ou de la 2e dîme et des objets consacrés qui ont été rachetés, ou des lupins (θέρμος) secs qui servent d'aliment aux pauvres (ou aux boucs); mais non ce qui est soumis encore aux divers droits (tebel), ni de la 1re dîme non libérée de l'oblation, ni la 2e dîme ou les

1. Jér., 'Eroubin, X, 10. 2. Tossefta, ib., 8.

consécrations non rachetées, ni le porreau, ni la moutarde. R. Simon b. Gamaliel le permet pour les porreaux, parce que c'est l'aliment des corbeaux domestiques.

2. On peut déplacer des bottes de paille, ou de petit bois, ou de joncs, si on les a réunies pour servir de fourrage ; au cas contraire, c'est interdit. On peut renverser un panier devant les poussins, pour les exercer à y monter et descendre. On peut pousser une poule échappée de la basse-cour, jusqu'à ce qu'elle y rentre. On peut faire promener les veaux et ânons sur la place publique (pour les développer). De même, une femme peut faire sauter son fils (ce n'est pas le porter). Toutefois, ajoute R. Juda, ce n'est vrai que s'il est déjà assez avancé pour lever un pied après l'autre ; mais s'il se traîne seulement, c'est interdit.

— [1] Peut-on, sans débarrasser complètement le grenier, en enlever 4 ou 5 bottes ? On peut répondre à cette question : de ce qu'il est dit que, selon tous, on ne doit pas toucher au grenier, mais on peut tracer un sentier du pied en écartant le blé à droite et à gauche, afin d'entrer et sortir (il en sera de même de l'enlèvement de 4 ou 5 bottes). Selon un enseignement, il est permis de déplacer les produits où l'oblation sacerdotale et le profane sont mélangés, étant accessible au cohen ; selon une autre version, c'est interdit (n'étant pas d'usage général). R. Eliézer dit : le déplacement de ce mélange est permis s'il y a de l'oblation pure (que le cohen consommera) ; celui qui l'interdit parle d'oblation impure (impropre à tous), et il s'agit du cas où la quantité d'oblation est assez petite pour être annulée par rapport au profane ; au cas contraire, on ne pourra pas déplacer ce mélange. La version qui vient d'autoriser ce déplacement doit exprimer l'avis de R. Eliézer, qui dit [2] : en cas de mélange d'oblation impure dans cent parts profanes pures, il faut prélever une part au hasard et la brûler, en admettant l'hypothèse que le *saa* prélevé est précisément celui qui était tombé là — [3].

On a enseigné : il est permis de transporter la graine de moutarde, puisqu'elle sert de fourrage aux pigeons, la plante perpendiculaire (ḥaçab) qui sert à nourrir les gazelles, et la plante claire (doucette ?), que mangent les chouettes (?). R. Nathan dit : puisqu'il en est ainsi, on permet aussi de transporter des ceps de vigne, parce qu'ils servent de nourriture aux éléphants que l'on pourrait avoir. « R. Simon b. Gamaliel permet les porreaux, est-il dit, parce que c'est l'aliment des corbeaux. » De quel cas s'agit-il ? Si l'on possède cette sorte de produits et qu'il y en ait au marché, elle est autorisée selon l'avis unanime de tous ; si l'on n'en a pas et qu'elle ne se trouve pas non plus au marché, tous l'interdisent ; il s'agit seulement du cas où l'on en a, sans qu'il y en ait au marché, et sur ce point la discussion a lieu : selon les autres

1. En tête, il y a un passage traduit ci-dessus, VIII, 1. 2. Tr. Troumoth, V, 2 (t. III, p. 55). 3. Suit un passage traduit au tr. Demaï, VII, 4 (5), fin (t. II, p. 215).

sages, l'absence du marché de cette sorte la fait considérer comme disparue; selon R. Simon b. Gamaliel, la présence chez lui équivaut à ce qu'il y aurait au marché. R. Zeira dit : l'avis de la Misnâ, de pouvoir débarrasser « pour faciliter l'étude de la loi », n'est sans doute justifiable que selon R. Ḥanina, qui dit plus haut (V, fin) : nous étions montés avec Rabbi à Ḥamath-Guérar un vendredi, et il nous dit de choisir mentalement d'avance des pierres plates, afin de pouvoir le lendemain les déplacer et nous y asseoir. Non, dit R. Yossé, notre Misnâ peut aussi s'accorder selon tous; seulement, au cas invoqué des pierres, il y a cette particularité qu'elles servent désormais de siège, qu'il est permis de déplacer (non l'amas de blé, d'aucun usage immédiat). — Contre l'assertion de la Misnâ (§ 2), de pouvoir « déplacer des bottes de paille », R. Eliézer objecta ceci : à quoi bon parler là de préparation « pour servir de fourrage » ? Est-ce que, par sa nature même, la paille ne se trouve pas défaite et pouvant être ainsi consommée par le bétail ? C'est pour dire que c'est permis, contrairement à l'avis de celui qui dit (III, 6) : Tout objet, une fois destiné à l'interdit, reste défendu. Ainsi, il est dit plus loin (XXI, 2) : lorsqu'il y a une pierre sur l'ouverture d'un tonneau, on le penche de côté, jusqu'à ce qu'elle tombe; quoiqu'elle ait une destination interdite, on peut y toucher. R. Aba dit, au nom de R. Ḥiya b. Asché, que l'on peut expliquer ce cas du tonneau, en disant que la pierre y a été oubliée la veille au soir (le tonneau n'ayant pas eu une destination interdite formellement, pourra être touché). — [1].

3. Il n'est pas permis au jour de fête de faire mettre bas une bête, mais on peut l'aider (sans tirer le petit). On peut faire accoucher une femme le samedi, lui appeler une sage-femme de n'importe quelle place, même profaner pour elle au besoin la solennité de ce jour par tous travaux, notamment rattacher le nombril. R. Yossé permet aussi de couper le cordon ombilical. Enfin, on accomplit en ce jour tout ce qui concerne la circoncision.

En quoi consiste cette aide? Apporter du vin et l'insuffler aux narines de l'enfant bouchées de muquosités, ou mettre la main au col de la matrice pour recevoir l'enfant, afin qu'il ne tombe pas à terre, attirer les seins de la mère à la bouche du petit. R. Simon b. Gamaliel recommande d'avoir aussi pitié de la bête au jour de fête, en mettant un morceau de sel sur sa matrice : ce qui, lui rappelant l'enfantement, l'engage à allaiter son petit. « On peut appeler la sage-femme à telle distance que ce soit », comme il est dit ailleurs [2], que la permission de transgresser le sabbat par une longue course n'est pas seulement accordée aux témoins de la néoménie, mais aussi à la sage-femme aidant une femme en couches. Si cette dernière a froid, dit Samuel, on pourra lui faire un grand feu en ce jour, fût-ce au solstice d'été. « On rattachera le nombril. » Ainsi, la servante de B. Kappara, étant allé accoucher une juive le samedi, alla demander à Rabbi s'il est permis de couper le nombril. Demandez

1. Suit un passage traduit ci-dessus, III, 6. 2. Tr. Rosch haschana, II, 5.

à la sage-femme, dit-il. Il n'y en a pas ici, répliqua-t-elle. Fais alors selon l'usage local, dit Rabbi. Mais je l'ignore, dit la servante. Coupe donc, répondit-il, selon l'avis de R. Yossé. — La fin de la Mischnâ s'applique aux besoins de l'accouchée (non de la circoncision). On a enseigné : les riches enfouissent le nouveau-né dans l'huile, les pauvres dans de la paille (pour le réchauffer) ; les uns et les autres le mettent un instant en terre, à titre de gage pour elle qu'un jour il y retournera.

CHAPITRE XIX

1. R. Eliézer dit : si l'on n'a pas apporté la veille le couteau de la circoncision, on l'apporte le samedi à découvert ; en cas de danger (des persécutions religieuses), on le couvre en présence de témoins. R. Eliézer dit aussi : on peut même couper du bois et en faire des charbons, pour forger un couteau de fer. Voici la règle, dit R. Akiba : pour tout travail que l'on a pu faire la veille du samedi, on n'interrompt pas le repos sabbatique ; au cas contraire, on le rompt.

R. Yoḥanan dit : on a supposé d'abord que pour tout ce qui concourt à l'accomplissement des préceptes, R. Eliézer discute et autorise la transgression sabbatique ; mais de ce qu'il déduit des prémices certains points de la question par comparaison, en disant qu'à l'instar de la transgression permise pour les prémices de la gerbe offerte au temple (Lévit. II, 14), elle est aussi permise pour les 2 pains de proposition du samedi, désignés par le même terme *prémice* ; il est prouvé que R. Eliézer ne conteste pas l'avis des autres sages pour tous les préceptes et n'autorise pas toujours l'infraction sabbatique. Pourquoi R. Eliézer a-t-il recours à cette comparaison des termes ? Ne va-t-il pas sans dire que cette offrande du culte prédomine le sabbat ? C'est pour dire que non-seulement le précepte essentiel de cette offre est supérieur au repos sabbatique, mais encore les préparatifs de l'accomplissement du devoir. Mais, fut-il objecté, on a bien permis de transgresser le sabbat pour le *loulab* et ses accessoires [1], sans qu'une expression biblique autorise ces derniers ? Il s'agit là seulement, répondit R. Yôna, de l'apporter depuis le sommet du palmier où ce *loulab* se trouvait (ce qui est peu grave). N'a-t-on pas enseigné la même latitude au sujet du *Schofar* et de ce qui peut contribuer à accomplir ce précepte ? Il s'agit seulement d'autoriser le transport au-delà de la limite sabbatique (défense peu grave) ; c'est ainsi que l'on a dit : il n'est permis de le gratter, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur, ni d'enlever les rugosités. On a enseigné au nom de R. Eliézer que, pour le *loulab* et ses accessoires, il est permis d'enfreindre le sabbat. R. Yôna dit d'écarter cette Misnâ, qui semble approuver l'opinion de R. Akiba, puisque, lors de la présentation d'un cas de ce genre, Rabbi enseigna que l'avis de R. Eliézer domine. Sur ce, dit R. Yoḥanan, la compagnie des étudiants demanda pourquoi Rabbi

1. B. Soucca, 43a.

a jugé bon de laisser de côté les paroles des autres sages et de donner la préférence à R. Eliézer? C'est que, répondit R. Oschia, nous avons consulté R. Juda le circonciseur, et il nous a répondu qu'il s'agit seulement du transport dans une ruelle sans issue (défense peu grave et autorisée, en ce cas, par tous). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est défendu de transporter de cette ruelle dans les maisons, et à l'inverse? Il peut s'agir, répondit R. Abahou, d'un enfant et du couteau d'opération ayant séjourné depuis la veille dans la ruelle. Mais encore, n'est-il pas interdit de déplacer les objets dans l'intérieur même de la ruelle? (objection non résolue). On demanda en présence de R. Yossa [1] : puisqu'il est dit que les ustensiles ayant séjourné depuis la veille dans une cour peuvent y être déplacés le samedi, en sera-t-il de même pour toute la ruelle? Ou bien est-ce spécial aux cours à cause de leurs murs? Lorsqu'on eut posé cette question à R. Yossé, en traitant du samedi, il n'y répondit pas, parce qu'il s'occupait de chaque chose en son lieu et place. Lorsqu'en s'occupant des liens symboliques de l'*eroub* on revint à cette question, il dit au nom de R. Yoḥanan : on peut transporter dans toute la ruelle ce qui a séjourné là, aussi bien que c'est permis en ce cas dans une cour. Selon Rab au contraire, on ne pourra pas les déplacer dans une telle ruelle à une distance de plus de 4 coudées. R. Yossé b. R. Aboun dit que chacun de ces avis est conforme à ce que leurs auteurs expriment ailleurs : ainsi, R. Yoḥanan disant que la présence seule de la poutre, même sans l'association de l'*eroub*, autorise le transport, permet aussi de déplacer les objets dans toute la ruelle; selon Rab au contraire, qui ne se contente pas de la présence d'une simple poutre pour constituer l'association, il n'est pas permis non plus de transporter dans la ruelle à plus de 4 coudées. Mais alors, si la présence de la poutre suffit selon R. Yoḥanan, pour former la jonction d'une ruelle, en quel cas a-t-on lieu d'y poser l'eroub? C'est, répondit R. Yossé b. R. Aboun, pour former un lien symbolique entre toutes les propriétés qui aboutissent là. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : pour porter le couteau de la circoncision, on réunira les hommes par groupes formant une sorte d'enceinte, et l'on passera au milieu d'eux pour porter cet objet, sans infraction du sabbat. Comme un tel fait survint à R. Marina, il consulta R. Simon sur ce qu'il devait faire, et celui-ci le lui permit; il demanda aussi à R. Amé, qui le lui défendit. R. Simon fut fâché de cette nouvelle demande. Mais n'a-t-on pas enseigné [2], qu'après avoir demandé à un sage qui permet, on demandera à un autre qui peut-être s'y opposera (il ne devait donc pas se fâcher)? En effet, voici comment le fait se passa : on demanda d'abord à R. Amé qui le défendit, puis à R. Simon qui le permit; ce dont R. Amé se fâcha, car il est dit qu'après avoir consulté un sage qui défend un cas, on ne doit plus en consulter d'autre qui pourrait le permettre, sans connaître l'interdit déjà prononcé [3]. Il arriva un jour, au temps de R. Jérémie, que l'on

1. Ci-après, 'Eroubin, VI, 8. 2. B. Aboda zara, 7a. 3. En principe, on ne permet pas un cas déjà résolu négativement par un collègue.

oublia de porter le vendredi soir les clefs de la grande salle d'études pour le samedi matin ; on lui demanda ce qu'il y avait à faire. Quand vous verrez les auditeurs arriver en foule, dit-il, vous pourrez profiter de leur passage pour apporter ces clefs au milieu d'eux, sans transition réelle par la voie publique. Ce qui fait la force de cet avis de R. Jérémie, c'est qu'il est dit : on considère comme rangée humaine (autorisant le transport) aussi bien celle qui est faite en connaissance de cause (sachant quel est le but), qu'en l'ignorant. R. Juda b. Pazi enseigna de transporter les clefs en ce cas par les passages qui sont fermés la nuit (moins publics que le reste). R. Samuel b. Abdimé ayant un jour à opérer une circoncision chez son fils R. Schescha'a, avait oublié d'apporter la veille le couteau de l'opération, et il demanda à R. Mena ce qu'il devait faire : reculer l'acte au lendemain, répondit R. Mena. Il s'adressa ensuite à R. Isaac b. Eliézer en disant : je n'ai pas oublié de concasser des épices (conditum) pour le vin aromatisé, mais j'ai oublié le couteau : il faut ajourner l'acte au lendemain, dit aussi ce rabbin. R. Yossé b. R. Abou n dit au nom de R. Houna qu'aux termes de notre propre Misnâ, l'interdit de former sciemment des rangées pour se soustraire à la défense du transport paraît évident, puisqu'elle dit : « Selon R. Eliézer, si l'on n'a pas apporté la veille le couteau de la circoncision, on l'apporte le samedi à découvert » ; or, s'il était permis de constituer des rangées, il n'eût pas manqué d'y recourir. On demanda à Hillel l'ancien[1] ce qu'il y avait à faire au cas où, une veille de Pâques se trouvant être un samedi, tout le monde aurait oublié d'apporter d'avance le couteau nécessaire pour égorger l'agneau pascal? Sera-t-il permis, par dérogation, de le faire porter indirectement sur le dos de l'agneau, ou non? J'ai entendu une règle à cet égard, répondit-il, que j'ai oubliée; mais laissez faire les Israélites, et s'ils ne sont plus des prophètes, ils en sont les fils, sachant quelle conduite tenir ; aussitôt, chacun trouva un moyen de se tirer d'affaire, et celui qui avait pour la Pâque un mouton enfouit le couteau dans la laine, celui qui avait un cabri le liait aux cornes, de façon que chaque sacrifice portait avec lui le couteau pour la cérémonie. A cette vue, il se souvint de la règle et dit avoir entendu par Saméas et Abtalion qu'en un tel cas d'oubli, on agit en effet de la sorte (de faire porter le couteau par l'animal). Aussi, R. Zeira dit au nom de R. Eliézer: toute règle religieuse qui n'a pas d'origine traditionnelle n'est pas valable (voilà pourquoi Hillel avait à cœur de citer ceux qui la lui avaient indiquée). On a enseigné ailleurs[2]: lorsqu'on a chevauché sur la vache rousse, ou si l'on s'est appuyé sur elle, si l'on s'est suspendu à son corps, si l'on a eu une prise sur ses flancs pour s'aider à traverser un cours d'eau, si l'on a replié sur elle la corde servant à l'attacher, ou si l'on a étendu son manteau sur elle, en tous ces cas, elle devient inapte au service de purification. Or, on établit des comparaisons entre la vache rousse et l'agneau pascal. Ainsi, de ce dernier on déduit que si par oubli on a attaché un couteau aux cornes de la vache rousse, pour l'égor-

1. Jér., Pesahim, VI, I (f. 33a); B. ib. 66a. 2. Tr. Para, II, 3.

ger, elle reste propre au service, et cette attache ne constitue pas un joug interdit ; par contre, on déduit de la vache rousse, pour le sacrifice pascal, que toute action accomplie en vue du culte et de la préservation des saintetés (p. ex. d'étendre un manteau sur la bête pour la préserver des mouches) ne constitue pas un interdit, comme le transport du couteau. Mais, fut-il observé, pourquoi Hillel ne permet-il pas de recourir aux rangées pour opérer ce transport sans infraction ? C'est qu'en effet on suit l'avis de R. Amé, interdisant les rangées faites sciemment, on peut même dire qu'on suit l'avis de R. Simon qui les permet, et Hillel ne les ordonna pas, parce qu'il avait oublié cette règle comme celle de faire transporter les couteaux sur les animaux. Mais, demanda R. Abin, puisqu'il est impossible qu'en deux périodes agraires (en 14 ans) il ne survienne pas une veille de Pâques en un samedi, comment peut-on avoir oublié les règles à observer en ce cas et la prédominence du devoir pascal? Il ne s'agissait, en effet, que de faire ressortir la supériorité de Hillel pour l'élever plus tard au patriarcat. On a enseigné que R. Eliézer dit: de même que l'égorgement est un devoir supérieur au repos sabbatique, de même, on pourra transgresser le samedi pour accomplir les détails concourant à ce précepte. Non, dit R. Akiba, car c'est vrai pour le précepte de l'égorgement, vu l'impossibilité d'y procéder la veille, tandis qu'il n'en est pas de même des préparatifs de détails pouvant être apprêtés d'avance. A quoi R. Eliézer réplique que la combustion des graisses de sacrifices, autorisée le samedi, prouve qu'il est aussi permis en ce jour de transgresser le repos pour les accessoires du devoir; il n'y a donc pas lieu d'établir une distinction entre les accessoires de l'égorgement qui le précèdent et ceux qui suivent cet acte. Il y en a une, répliqua R. Akiba, car, une fois le repos sabbatique transgressé par le devoir capital de l'égorgement, il est naturel de pouvoir aussi se livrer aux accessoires de ce précepte (comme la combustion des graisses), tandis qu'avant cet acte il n'y a pas lieu d'interrompre le sabbat ; ou bien encore, peut-être trouvera-t-on un défaut au sacrifice qui mette obstacle à son égorgement, et l'on se trouverait avoir enfreint le sabbat sans procéder à cet acte capital. Mais, pour l'enfant, cette dernière considération n'ayant pas lieu d'être, pourquoi R. Akiba ne permet-il pas les accessoires de la circoncision ? Il peut tomber malade, ce qui ferait ajourner la cérémonie. Mais, fut-il objecté contre R. Akiba, qui autorise les accessoires qu'il est impossible de préparer d'avance, pourquoi ne peut-on pas reconstruire en ce jour l'autel écroulé subitement? C'est qu'il arrive parfois de le reconstruire la veille (en prévision qu'il ne tombe), et par ce fait on ne trangressera pas le repos pour un écroulement subit ; tandis qu'il est impossible d'ajourner ce qui survient en date fixe pour la Pâque. Mais, s'il arrive à un homme impur par contact de mort que le 7e jour où il doit se purifier par l'aspersion est juste en ce 14 Nissan survenant un samedi, pourquoi ne pas l'asperger en ce jour, selon R. Akiba, tenant compte de la fixité de la date? Cela tient à ce que l'aspersion peut avoir lieu d'ordinaire la veille, sans que la date soit aussi stricte qu'à Pâques.

2. On peut, le samedi, faire tout ce qui est relatif à la circoncision : couper le prépuce, dénuder par déchirement, pratiquer la succion du sang (de crainte d'hémorrhagie), couvrir la plaie d'emplâtre [1] (σπλήνιον), ou de cumin en poudre. Si ce dernier n'a pas été pulvérisé la veille, on peut le mâcher en ce jour et l'y déposer. Si l'on n'a pas opéré la veille le mélange du vin et de l'huile, on mettra de chacun de ces liquides séparément. On ne doit pas, en principe, confectionner à cet effet des bandes de préservation, mais on peut y attacher un chiffon de lin. Si ce n'était pas prêt de la veille, l'opérateur peut apporter ce chiffon enroulé autour du doigt, et l'apporter au besoin d'une autre cour.

Comme il est dit (Genèse, XVII, 13) : il *sera circoncis*, avec redondance des termes, on en déduit la preuve qu'il faut 2 opérations, la coupe, la dénudation, l'ablation des filaments [2]. Cette extension est justifiée selon R. Akiba, qui dit d'appliquer à un tel procédé toute expression redoublée ; mais comment l'expliquer selon R. Ismaël, qui dit de ne rien déduire des expressions doubles, et que la loi s'est exprimée simplement à l'instar de tous les hommes, lorsqu'elle dit, p. ex. (ib. XXXI, 30) : *marcher tu as marché*, ou (ibid.) *languir tu languissais*, ou (ib. XL, 15) : *voler j'ai été volé* ? D'où, selon lui, tire-t-on ces obligations additionnelles ? On les déduit, dit-il, de ce qu'il est écrit (Exode, IV, 26) : *elle dit alors qu'il est un époux de sang, à cause de la circoncision*, où le dernier terme, mis au pluriel, indique la pluralité des prescriptions relatives à ce devoir. Rab dit que, de l'expression redondante « il devra être circoncis », on déduit que même le circoncis par naissance devra être opéré à nouveau, afin qu'il en échappe une goutte de sang en signe d'alliance ; ou bien que l'Israélite incirconcis ne pourra pas opérer d'autres (devant être d'abord circoncis), ni à plus forte raison un païen incirconcis. R. Lévi déduit de ce qu'il est écrit (Genèse, XVII, 9) : *toi tu observeras mon alliance*, que ceux-là seuls qui sont opérés pourront circoncire de même les autres. On a enseigné : un israélite peut circoncire un samaritain, mais ce dernier même circoncis ne devra pas opérer un enfant israélite, de crainte qu'il ne reporte la pensée de cet acte à l'idole du mont Garizim ; tel est l'avis de R. Judan. R. Yossé dit qu'il n'y a nullement lieu de supposer une application de pensée à la circoncision ; aussi, le samaritain pourra opérer toute sa vie, dût-il penser au mont Garizim jusqu'à sa mort. Celui qui est recouvert (épiplaste) n'a pas besoin d'être opéré, à cause du danger de couper l'urètre [3]. R. Yossé lui dit : au temps de Bar Coziba, beaucoup de gens avaient pratiqué l'épiplasme, puis, tous circoncis plus tard, ont vécu et ont engendré des fils et des filles [4]. De ces derniers, ainsi que de ceux nés à l'état circoncis avant la conversion, on fera verser une goutte de sang en signe d'alliance. On a enseigné, selon R. Simon b. Eléazar : il n'y a pas de discussion entre Schammaï et Hillel au sujet de l'enfant né à

1. Maïmondi met pour équivalent مرهم. 2. Jér., Yebamôth, VIII, 1 (f. 8d). 3. B. Abôda zara, 26b. 4. Dernburg, Essai etc., p. 419.

l'état circoncis, dont il faut verser une goutte de sang, parce que c'est un prépuce comprimé contre la peau ; ils discutent seulement au sujet du converti, circoncis avant la conversion : selon Schammaï, il faut en verser une goutte à nouveau, Hillel en dispense. R Isaac b. Naḥman dit au nom de R. Oschia que l'avis du disciple sert de règle[1]. Lorsqu'un fait de ce genre survint et que l'on consulta Rab, pour savoir s'il fallait faire saigner un tel enfant même un samedi, il répondit : puisque l'on a dit de l'enfant né à l'état circoncis que son prépuce est supposé comprimé, cela prouve avec évidence qu'il y a prépuce et qu'à cette cause on enfreint le sabbat ; selon R. Abahou, on ne l'enfreint pas[2], se contentant de verser une goutte de sang d'alliance. R. Ada b. Ahaba eut un fils, né circoncis ; et, voulant le faire saigner, il l'estropia et tua. Selon R. Abin, cet enfant, avait les testicules broyés en naissant, et il mourut à la suite d'un jeûne du père[3] ; selon des rabbins de Césarée, l'enfant avait l'urètre coupé[4], et il mourut à la suite du jeûne de supplications du père. — Au sujet du mélange balsamique de vin et d'huile, R. Yoḥanan b. Marié demanda si, en cas de mélange préalable de ces 2 liquides au fond d'une coupe, on peut le samedi continuer à verser au-dessus un peu de chaque sorte, ou non ? (question non résolue).

3. On peut laver l'enfant soit avant, soit après la circoncision, en jetant de l'eau sur lui à la main, sans le poser dans un vase. R. Eliézer b. Azaria dit : On baigne l'enfant au 3e jour qui suit l'opération, fût-ce un samedi, selon ces mots (Genèse, XXXIV, 25) : *au 3e jour, lorsqu'ils étaient souffrants de la fièvre.* Pour l'enfant douteux[5] et pour l'androgyne (des 2 sexes), on ne profane pas le sabbat ; mais R. Juda le permet pour ce dernier —[6].

4. Si quelqu'un a 2 enfants à circoncire, l'un après le samedi et l'autre en ce jour, et que par oubli, il ait circoncis en ce jour celui qu'il fallait opérer le lendemain, il a commis un péché. Lorsqu'un des enfants devait être circoncis la veille du sabbat et un autre en ce jour, et que, par oubli, on ait circoncis en ce jour celui qui devait être opéré la veille, on est passible d'un sacrifice de péché selon R. Eliézer, mais non d'après R. Josué.

Pour l'enfant douteux et l'androgyne, on ne profane pas le sabbat, est-il dit (§ 3) ; R. Juda le permet. On a dit ailleurs[7] : chacun est tenu de se présenter au temple lors des grandes fêtes, sauf le sourd, l'idiot, l'enfant, le douteux (bouché) et l'androgyne (vu l'incertitude du sexe masculin de ces

1. Malgré l'avis contraire de son maître R. Juda, celui de R. Simon b. Eliézer prédomine 2. Pour lui, le cas est douteux. 3. Il supplia Dieu de ne pas laisser survivre cet infirme. 4. Autre infirmité, cause d'exclusion de la communauté (Deut. XXIII, 2). 5. Ne sachant s'il est venu à terme, sa vie est incertaine. 6. Le texte de ce § se retrouve ci-dessus, IX, 3. 7. Jér., Haghiga, I, 1, (f. 76a) ; Yebamoth, VIII, 1 (f. 9a).

2 derniers). Que dit à l'égard de ce dernier R. Juda, qui considère nettement ici l'androgyne comme un mâle? On peut le savoir de ce que R. Yoḥanan b. Dahabaï dit au nom de R. Juda que l'aveugle aussi est dispensé de la visite au temple; or, personne n'emploie l'expression « aussi », ou également, sans admettre d'abord ce qui précède[1]; donc, selon R. Juda, l'androgyne est dispensé de cette visite. N'est-il pas en contradiction avec lui-même; puisqu'ailleurs il exclue l'androgyne des devoirs incombant au sexe masculin, tandis qu'ici il lui étend la loi de la circoncision? C'est que R. Juda et les autres rabbins expliquent différemment le même verset (Genèse, XVII, 14) : *tout mâle incirconcis dont la chair de prépuce n'aura pas été coupée sera retranché, etc.;* le premier trouve inutile le terme « mâle », les autres le terme « incirconcis », et ils concluent qu'il s'agit seulement de ceux qui sont entièrement mâles, à l'exclusion de l'androgyne. R. Juda au contraire applique la gravité du devoir de la circoncision même à celui qui n'est qu'en partie incirconcis, comme l'androgyne, tandis qu'il exclut ce dernier de l'expression *tous tes mâles*, usitée pour ceux qui doivent la visite officielle au temple. R. Yoḥanan dit que l'avis exprimé dans la Misnâ, qu'en cas d'opération intervertie par erreur il n'y a pas de délit, est conforme à R. Meir[2], qui déclare aussi la dispense lorsque l'accomplissement d'un acte est un précepte religieux, comme c'est ici le cas; il n'y a de discussion qu'en cas d'opération d'un acte non religieux. Selon R. Simon, tout acte accompli erronément sans but religieux est condamnable[3]; mais lorsqu'il a un but religieux[4], il fait l'objet de la discussion entre R. Eliézer et R. Josué. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : c'est conforme à l'avis de R. Meir, qui déclare aussi qu'il y a dispense en cas d'égorgement irrégulier, à condition que ce soit un agneau sans défaut (propre au sacrifice), âgé d'un an, à l'état d'offrande pacifique, pouvant être détourné de son but et servir à la Pâque. On en conclut 3 points : 1° que le sacrifice devra être indéterminé; 2° qu'il soit possible de le changer; 3° qu'il représente un acte religieux. Qu'entend-on par objet non déterminé? R. Jérémie croit devoir supposer que tous les sacrifices dominant le sabbat sont en ce cas, puisque l'on ne voit pas combien de fois le sacrifice pascal sera égorgé dans l'année où cette veille est un jour de sabbat; selon R. Yossé, ce qui est indéterminé, c'est leur nombre non fixé d'avance. Lorsque R. Yossé arrivait à l'étude de notre Misnâ « si l'on a deux enfants à circoncire, etc. », il disait : R. Jérémie m'a bien enseigné que l'on nomme objet non déterminé ce qui n'a pas de nombre fixé par le texte biblique[5], comme on ignore le nombre des sacrifices à Pâques devant prédominer le sabbat. R. Ḥisda dit : selon R. Simon (admettant la discussion en cas d'acte religieux), on peut

1. Ci-dessus, II, 3. 2. Jér., Pesahim, VI, 7 (f. 33c). 3. Selon tous, c'est un délit d'opérer le samedi celui du dimanche. 4. Opérant le samedi celui de la veille. 5. Ce n'est pas à dire que l'on entend par là ce qui ne saurait pas être dénombré, puisqu'il y a ici dispense en cas de circoncision intervertie de ces enfants; voir ci-dessus, VII, 1.

ustifier la discussion entre R. Eliézer et R. Josué, en disant qu'il s'agit du cas où une compagnie n'a pas égorgé le sacrifice pascal, et la préoccupation de ce devoir a causé l'oubli. R. Zeira dit qu'il exprime l'avis de R. Yanaï, émis à ce sujet : si par oubli on a circoncis la veille celui qu'il fallait opérer le samedi, qu'au matin on circoncit celui de ce jour et que l'après-midi on opère celui du lendemain, n'y a-t-il pas de délit pour cette 2e opération en raison de l'interruption sabbatique justifiée pour le 1er acte, ou non? Selon R. Zeira, R. Yanaï proclame la dispense en ce cas ; selon R. Aba, il émet au contraire l'avis de culpabilité. A quoi bon, selon ce dernier, R. Aba parle-t-il de la circoncision faite d'avance par erreur, le vendredi au lieu du samedi? Il vient seulement énoncer comment les erreurs se produisent parfois entre les divers enfants. Selon l'explication de R. Zeira, R. Yanaï, parlant de l'acte accompli le vendredi au lieu du samedi, explique notre Misnâ selon R. Meir[1]. R. Mena dit en présence de R. Yossé : ce que R. Ḥisda dit, qu'il peut s'agir d'une compagnie préoccupée de n'avoir pas offert le sacrifice pascal, est conforme à R. Simon, d'après lequel tous condamnent la circoncision opérée le samedi au lieu du lendemain ; ce que vient de dire R. Yanaï est conforme à l'avis de R. Meir (qu'il y a au contraire discussion en ce dernier cas). Mais, peut-on objecter, quelle différence y a-t-il alors entre l'explication de R. Meir et celle de R. Simon ? Nous trouvons bien des divergences entre eux, car outre la question de détermination ou non, il y a celle des enfants dont l'ordre de circoncision a été interverti. Est-ce que ce dernier cas est considéré à l'égal d'un objet déterminé, ou d'un objet indéterminé ? Si on le considère comme indéterminé, eût-on circoncis le samedi l'enfant devant être opéré la veille, on n'est pas coupable, quand même il n'y a pas d'autre enfant à opérer (et en faveur duquel la transgression sabbatique serait justifiée) ; si on le considère comme déterminé, on est seulement dispensé en cas de présence d'un autre enfant à opérer, justifiant la préoccupation, mais sans cela on est coupable. R. Yossa dit : il résulte des paroles des rabbins qu'ils considèrent ce cas comme indéterminé, à condition qu'il y ait un autre enfant à circoncire. Ne peut-on pas objecter qu'il est dit : « si l'on a devancé le temps de l'opération, ayant opéré le samedi l'enfant devant être opéré le lendemain, on est dispensé de pénalité ; et si l'on a reculé le temps de l'opération, accomplissant le samedi ce qui devait être fait la veille, on est coupable » ? En effet, dit R. Houna, il faut renverser l'ordre des périodes de notre Misnâ, car l'on a enseigné que, selon R. Simon, R. Eliézer et R. Josué s'accordent à déclarer coupable celui qui aurait circoncis (en avance), un samedi, l'enfant devant être opéré le lendemain ; ils discutent seulement en cas de circoncision faite (en retard) le samedi au lieu de la veille, auquel cas R. Eliézer condamne, et R. Josué absout. C'est par suite de la valeur de l'objection présentée contre R. Yanaï, que l'on a émis l'idée d'une interversion dans la Misnâ : il s'agit du cas où, par oubli, on a opéré d'avance, la veille,

1. Il discute en cas d'opération du samedi au lieu du dimanche.

l'enfant devant être circoncis le samedi. R. Ada b. Ahaba dit que c'est là l'avis de R. Meir et de R. Simon ; mais, selon R. Yossé, on n'est pas coupable, même si l'accomplissement de l'acte ne remplit pas un but religieux, puisque l'erreur a eu lieu dans un but religieux. Lorsqu'on a terminé l'acte de la circoncision, on ne doit plus y revenir, sauf pour couper les filaments qui s'échapperaient de la partie coupée et lui nuiraient [1]. R. Yoḥanan dit : selon R. Yossé, même après l'achèvement de l'acte, on peut y revenir, fût-ce pour des filaments qui n'obstruent pas la circoncision. Quel avis de R. Yossé se rapporte à cela ? Celui où il a été dit ailleurs [2] que, selon lui, si au 1er jour de la fête des tabernacles se trouvant être un samedi on a, par oubli, transporté le loulab sur la voie publique, on n'est pas coupable, parce qu'on l'a transporté dans le but d'accomplir un précepte religieux [3]. Est-ce que, selon R. Yossé, on est aussi absous, si après la circoncision on porte le couteau de la circoncision par attachement à ce grand acte, ou si l'on transporte du pain azyme au-delà de ce qu'il en faut à la consommation légale? De ce que R. Yoḥanan a dit que, selon R. Yossé, on peut revenir aux détails de l'acte de circoncision, même après l'avoir achevée, fût-ce des filaments qui n'obstruent pas la partie coupée ; il est prouvé que l'on permet aussi le transport du couteau, ou de l'excédant d'azyme.

5. On peut (légalement) circoncire l'enfant à l'âge de 8 jours, de 9, de 10, de 11 et de 12 ; ni plus tôt, ni plus tard. Ainsi, l'ordinaire est 8 jours ; s'il est né au crépuscule, on attend le 9e ; si c'est au crépuscule du vendredi soir, on attend au 10e ; si, de plus, un jour de fête suit le samedi, on ajourne au 11e ; si enfin ce sont les 2 jours de fête du nouvel an qui suivent, on atteindra le 12e jour. Il n'est pas permis de circoncire un enfant malade, jusqu'à sa guérison.

6. Voici les filaments qui empêchent la circoncision : l'excroissance de chair couvrant la majeure partie du gland. Lorsqu'un tel homme est cohen, il ne pourra pas manger de l'oblation sacerdotale. Lorsqu'un enfant a tant de graisse, qu'il est trop difficile de l'opérer, il faut l'enlever à cause de l'apparence. Lorsqu'on a circoncis sans dénuder le gland, l'opération est nulle.

En quel cas arrive-t-il qu'un enfant sera circoncis le jour même ? Le fils d'une esclave se convertissant au moins 8 jours après la couche sera circoncis dès sa réception dans le judaïsme ; si cette femme s'est convertie avant la naissance du fils, il sera circoncis à l'âge de 8 jours, selon la règle habituelle. Jacob habitant du village de Neboria demanda à R. Ḥagaï : pourquoi ne circoncit-on pas au crépuscule celui qui est né à ce moment, de façon à éviter tout doute? C'est que, lui dit le rabbi, si nous passions tous deux toi et moi par une porte, on ne saurait préciser avec une exactitude stricte si l'un

1. V. ci-après, § 6. 2. Tr. *Succa*, III, 14. 3. C'est l'usage des jérusalémites de le porter partout, même après la présentation officielle au Temple.

n'a pas dépassé un peu l'autre ; de même pour le crépuscule, on pourrait manquer de préciser l'instant de la naissance au bout de 8 jours ; voilà pourquoi on l'ajourne. Samuel dit : lorsqu'un enfant est atteint de la fièvre chaude, on ajourne la circoncision à un mois. Pendant ce mois d'intervalle, peut-on lui donner à manger du produit des froments d'oblation, ou le frotter avec de l'huile d'oblation, sans tenir compte du défaut de circoncision, en raison du cas de force majeure, ou non ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit : ni un incirconcis [1], ni les prêtres impurs ne pourront manger de l'oblation ; tandis que leurs femmes et leurs serviteurs en mangent ; on voit donc que l'incirconcis par force majeure en est exclu. R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya ajoute : on tient compte de la présence du prépuce à partir du 8e jour de la naissance, de sorte qu'auparavant on pourra frotter l'enfant avec une telle huile. On a enseigné aussi : pendant le mois d'ajournement forcé de la circoncision, il est interdit de lui donner à manger du surchoix des produits d'oblation, ni de le frotter avec l'huile de cette provenance. Dans quelle situation, permise ou interdite, le range-t-on pendant la 8e nuit, au moment intermédiaire entre la 1re semaine d'autorisation et le reste du temps d'interdiction ? Puisque l'on a enseigné au sujet de la dîme d'animaux [2], que, dès l'arrivée de la 8e nuit, on admet le rejeton au pacage pour être rédimé, cela prouve que cette nuit est tenue à l'égal du jour, et que ledit enfant incirconcis sera dès lors exclu de l'oblation. On a effet enseigné : on pourra lui donner à manger de ce qu'il y a de meilleur en oblation, on le frottera avec une telle huile pendant 7 jours, pas davantage.

Quant aux « filaments qui empêchent la circoncision », R. Abouna dit au nom de R. Jérémie : il suffit pour obstruer que l'excroissance, sans entourer le gland en majeure partie, couvre en une place la majeure part de la hauteur, ou épaisseur. Selon R. Yossé b. Ḥanina, il suffit qu'elle entoure la majeure partie du cercle glandaire, sans le dénuder en entier. R. Tabaï dit au nom de Samuel d'examiner le membre au moment de l'érection, afin de se rendre compte si au-dessous de l'excroissance le prépuce est enlevé : ce qui alors dispense de la circoncision. — « Lorsqu'on a circoncis sans dénuder le gland, est-il dit, l'opération est nulle. » De plus, a-t-on enseigné, on encourt la peine du retranchement [3]. Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Abahou, c'est vrai que l'on est punissable lorsqu'il ne reste plus assez de temps le samedi pour achever l'acte par la dénudation [4] ; mais lorsqu'il reste assez de temps à cet effet, on achève l'opération sans crainte de blâme, puisqu'au contraire on remplit un devoir. On a enseigné : aussi longtemps que l'on est à l'œuvre de la circoncision, on peut couper même à plusieurs reprises, soit les fils qui obstruent le gland, soit ceux qui ne gênent pas [5].

1. Celui qui a perdu ses frères par l'effet de la circoncision ne sera pas opéré, à cause du danger de mort ; tr. Yebamôth, VIII, 1. 2. B. Zebahim, 12a. 3. Midrasch rabba sur Genèse, no 46 ; Deut., no 6. 4. On est aussi coupable que d'avoir blessé. 5. Suit le même passage que ci-dessus, § 4.

CHAPITRE XX

1. R. Eliézer dit : au jour de fête, on peut suspendre au-dessus d'un vase un linge à passer le vin, et le samedi on peut y verser du vin s'il est déjà suspendu ; selon les autres sages, aucun de ces actes n'est permis, mais au jour de fête on peut y verser du vin s'il est déjà suspendu.

2. On peut mettre de l'eau sur la lie de vin pour qu'elle trempe (et absorbe la partie vineuse), et transvaser le vin à travers du linge, ou un panier d'osier égyptien. On peut mettre un œuf cassé dans une couche de moutarde (pour l'éclaircir), et l'on peut en ce jour faire de l'hydromel (οἰνομέλον). R Juda dit : le samedi, on ne fera ce mélange que dans le verre (à boire de suite) ; aux jours de fête, on opérera par *loug* (pour plusieurs fois), et c'est seulement aux jours de demi-fête qu'on en brassera par tonneau. R. Zadoq fait tout dépendre du nombre des invités que l'on a.

On a enseigné : R. Eliézer et les autres sages s'accordent à interdire d'ériger des tentes en principe aux jours de fête ; ils discutent seulement sur la faculté d'y ajouter des parties : le premier permet ces additions le jour de fête, non le samedi, les autres l'interdisent aux jours de fête, et à plus forte raison le samedi. Mais est-ce que dans la présente Misnâ il s'agit d'addition, et puisqu'il s'agit au contraire d'un commencement, pourquoi R. Eliézer le permet-il ? On peut expliquer notre Misnâ, répondit R. Abin b. Cahana, en disant qu'il s'agit d'une passoire neuve, que l'on suspend ainsi pour l'approprier au service. Mais alors la contradiction avec R. Eliézer est d'autant plus formelle ? car, si dans notre Misnâ, il permet la suspension pour approprier un ustensile, il devrait à plus forte raison émettre le même avis dans la *braïta*, où il s'agit d'un objet déjà prêt ? Aussi, dit R. Ḥinena, R. Eliézer le permet ici en se conformant à R. Juda, au nom de qui l'on a enseigné qu'il est permis de se livrer à tous travaux préparatifs du manger (comme c'est ici le cas pour le vin à passer). R. Aḥa dit au nom de R. Aba que c'est permis, parce que l'on admet l'avis de celui qui autorise l'érection d'une tente provisoire le jour de fête, pourvu qu'au-dessus il y ait une toile tendue dès la veille. Ainsi, au temps de R. Juda b. Pazy, il y avait des divans aux salles d'études, au-dessus desquels on tendait des voiles à une distance de 4 coudées la veille, et le lendemain on les tendait dans toute la longueur. On avait supposé que cette façon d'agir avait lieu selon l'avis de ce rabbi ; mais, après examen fait, il fut reconnu que c'est contraire à son avis, à moins que la veille on ait étendu la plus forte partie du voile. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'érection d'une tente, le samedi, est aussi condamnable que la construction ; selon R. Zeira, ce n'est qu'un interdit rabbinique (secondaire) d'étendre ces voiles, ou de les replier. R. Aba b. Cohen demanda en présence

de R. Yossé s'il est permis le samedi de déployer le rideau suspendu devant l'arche de la loi ? Oui, répondit-il, puisqu'il est étendu là depuis la veille, on peut le mouvoir en tous sens, comme l'on ouvre et ferme une porte —[1].

R. Aba dit au nom de R. Juda ou de Rab, qu'en se servant « du linge pour transvaser le vin », il ne faut pas lui donner la forme d'un étui, comme en semaine (on aura soin de changer un peu). On se demanda ceci : est-il permis en repliant l'étoffe de lui laisser prendre spontanément ladite forme d'étui ? Oui, dit R. Matnia, on penche l'étoffe de côté sans souci de la forme qu'elle prendra, en ayant soin seulement de ne pas opérer le samedi tout à fait comme en semaine. Voici comment il faut rectifier la Misnâ au sujet de l'œuf : on sépare le jaune d'œuf du blanc par une couche de moutarde ; si c'est réduit en pâte avec la moutarde par un mélange fait la veille, R. Yossé au nom de R. Eliézer permet de la délayer à la main, non avec un ustensile ; R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, permet de la délayer aussi bien à la main qu'avec un ustensile. Puisque l'on n'agit pas ainsi (à la main) même pour les chiens, répliqua R. Yossé, il faut évidemment adopter ce procédé pour le samedi seul, à titre de changement. R. Ḥiskia ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que l'on peut opérer le mélange aussi bien à la main qu'à l'aide d'un ustensile. — Par οἰνομήλον, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, on entend un mélange de vin, de miel et de poivre.

3. Il n'est pas permis de tremper de la gentiane[2] (laserpitium) dans de l'eau tiède, mais de la plonger dans du vinaigre. On ne trempera pas des vesces, et on ne les râpera pas, mais on peut les mettre dans un van ou panier. On ne tamisera pas la paille dans un van, et on ne la placera pas en un lieu élevé pour disperser le son ; mais on peut recueillir ce dernier dans le tamis et le verser dans les crèches.

R. Mena dit qu'il faut ainsi compléter la Misnâ : on peut en plonger, devant soi, dans le vinaigre ce que l'on mangera de suite, pas plus. R. Houna dit : il n'est question là que d'eau tiède ; donc dans la froide c'est permis. Selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, c'est interdit aussi dans l'eau froide. A quoi R. Yoḥanan répliqua que, notre Misnâ parlant seulement d'eau tiède, ce serait se donner une peine inutile d'aller au-delà, et l'eau froide doit être permise. R. Houna permet de boire le samedi une telle eau. Selon Samuel, la gentiane même est un manger des gens sains. R. Houna dit : celui qui en mange le poids d'un *zouz* peut tomber dangereusement malade, et sa peau se pelle. R. Aba, en ayant mangé une telle quantité, se jeta à la rivière pour calmer sa fièvre. — « On ne trempera pas des vesces », est-il dit, parce que cela équivaut au travail de triage, entre le bon grain et le déchet qui s'en détache ainsi ; « et on ne les râpera pas », car ce serait un travail équivalent au dépiquage du blé. « On ne tamisera pas la paille, etc. », comme le vannage est un des travaux capitaux (VII, 2).

1. Suit un passage traduit ci-dessus, VII, 2. 2. Ou : Assa (t. II, p. 394).

4. On peut nettoyer la crèche d'un bœuf gras de l'engrais qui s'y trouve le samedi, et l'on peut mettre le reste du fourrage de côté, pour qu'il ne soit pas sali. Tel est l'avis de R. Dossa. Les autres sages l'interdisent. On peut aussi, ce jour, enlever le fourrage d'un animal pour le donner à un autre.

5. On ne doit pas secouer à la main la paille étendue sur le lit, mais avec les épaules. Si elle est destinée à la consommation d'un animal, ou s'il y a au-dessus un coussin ou un drap [1], on peut le retourner à la main. On peut ouvrir une presse à lavage [2] pour en retirer des vêtements, si elle est à des particuliers, mais ne pas la comprimer en la refermant. A celle des blanchisseurs (bien close), on ne doit même pas toucher. R. Juda dit: si, dès la veille, elle était déjà à demi-ouverte, on pourra l'ouvrir en entier pour en retirer les effets.

Pourquoi les autres sages défendent-ils (§ 4) d'enlever l'engrais ? Parce que le bœuf gras dévorant même les excréments, il est inutile de les enlever. On posa la question suivante: est-il permis d'enlever du fourrage devant une bête pour le donner à une autre ? Certes, puisque notre Misnâ dit formellement : « on peut, le samedi, enlever le fourrage d'un animal pour le donner à un autre ». Il s'agit là d'échange entre 2 animaux d'une même sorte ; mais la question est de savoir si c'est permis aussi entre 2 sortes différentes ? Oui, on a enseigné qu'on peut l'enlever de l'âne [3] pour le donner à une vache, ou d'une bête à la gueule peu délicate [4] pour le donner à manger à une bête plus difficile, comme la vache.

Lorsque la Misnâ fait des restrictions au sujet de « la paille du lit » (§ 5), il s'agit de celle où l'on ne s'est pas couché depuis la veille ; mais au cas où l'on y a dormi la veille, cette paille sera traitée à l'égal d'un vêtement, et l'on pourra la secouer. R. Jacob b. Idi observa que les anciens demandèrent si l'on peut secouer la paille du bout des doigts, afin d'établir une distinction sabbatique. R. Yanaï maudit ceux qui éludaient ainsi la loi, et dit qu'ils méritent d'avoir des plaies chez eux, que sa famille soit exterminée, qu'on lui jette des ronces ; enfin celui qui s'écarte ainsi des règles établies mérite que la maison s'écroule sur lui, en punition de s'être étendu sur ce lit. R. Ḥiya ajoute : s'il suffit de réprimander aussi sévèrement le pauvre, il faut de plus punir le riche par une amende. Mais n'a-t-on pas enseigné [5] : les autres sages s'accordent à dire, comme R. Meir, que pour les fermetures adhérentes au sol, nouées

1. Maïmoni le rend par l'arabe حريم, mot qui d'ordinaire a le sens de *sacré*, *interdit*. et qui, — par extension, — signifie aussi selon Freytag : « Vestis vilior et « neglecta quam induit حرم ; vestis quam Meccam iter sacrum faciens abjicit, neque induit. » 2. Maïmoni traduit מכבש par تخت, terme que n'ont pas les dictionnaires d'arabe classique, mais que Richardson traduit : a wandrobe, clothespress, chest. Le comment. à : presse. 3. Il ne bave bas en mangeant et ne salit rien. 4. Comme l'âne qui mange des chardons. 5. Pour la question de savoir si l'on peut ouvrir, avec bris, une chambre fermée contenant des comestibles, exposée ci-dessus, XV, 2, d'après *Beça*, IV, 3.

avec des cordes, il est permis de les secouer et les tirer, même de les délier et parfois les couper le samedi ; on peut les secouer en ce jour (pour ouvrir), et l'on permet les opérations à l'égard des vases. Or, si on l'autorise le samedi, n'est-ce pas à plus forte raison permis le jour de fête? Pourquoi donc défend-on de comprimer la presse à lavage? C'est qu'on la considère à l'égal de la terre, non des vases. En effet, dit R. Yossé, notre Misnâ confirme cette raison, en défendant de «toucher même à la presse des blanchisseurs», pour la même cause.

CHAPITRE XXI

1. On peut, dans une cour, porter son enfant[1], eût-il un caillou (interdit) en main, ou un panier de provisions chargé d'une pierre, et l'on peut transporter de l'oblation impure avec celle qui est pure, ou avec des produits profanes. R. Juda permet aussi de prélever la part due aux prêtres sur un mélange où l'oblation a été annulée dans 101 parts[2].

2. Lorsqu'il y a une pierre à l'ouverture d'un tonneau, on peut le pencher de côté pour la faire tomber. Si elle se trouve au milieu des tonneaux, on peut en soulever un et le pencher de côté, de façon à faire tomber la pierre. S'il y a de l'argent sur un coussin, il suffit de le secouer pour que l'argent tombe. S'il y a quelque saleté, on peut l'essuyer avec un chiffon ; et si la taie est en peau, on y jette de l'eau jusqu'à ce qu'elle l'enlève.

3. L'école de Schammaï dit : on peut enlever de la table les os et les pelures ; celle de Hillel prescrit, au contraire, d'enlever toute la tablette (tabula) et de la secouer ensuite. On peut prendre de là les miettes même inférieures à l'équivalent d'une olive, ainsi que les cosses de fèves ou de lentilles pouvant servir de fourrage aux bestiaux. Avec une éponge munie d'une poignée en cuir, on peut essuyer, mais à défaut de cette poignée, c'est interdit, de crainte de comprimer l'eau ; selon les autres sages, on peut en tous cas la déplacer le samedi, et elle n'est pas susceptible d'impureté (sans valeur).

CHAPITRE XXII

1. Lorsqu'un vase se brise, on peut en sauver le montant de ce qu'il faut pour 3 repas, et même dire à d'autres personnes d'en sauver pour elles ; à condition toutefois de ne pas éponger le vin. Il n'est pas permis de comprimer les fruits pour en extraire le jus, et si ce dernier en est sorti spontanément, on ne pourra pas en jouir. Selon R. Juda, si ces fruits étaient destinés à la consommation, il est permis d'utiliser le jus ; mais s'ils étaient destinés au pressoir pour la boisson, le jus sera défendu. Si l'on a

1. Que l'on caresse parce qu'il est maladif. 2. V. tr. Troumôth, IV, 7, et V, 2 à 6.

concassé dès la veille du samedi les gâteaux de miel et qu'il en coule spontanément du miel, celui-ci est interdit. R. Eliézer permet de le manger.

2. Tout ce qui avait déjà été cuit à l'eau chaude la veille du samedi pourra être de nouveau trempé dans une telle eau le samedi ; au cas contraire, on pourra seulement le passer à l'eau chaude (l'attiédir), sauf les salaisons remontant à un an de date, ou : de petits poissons salés, et des χολίας d'Espagne, pour lesquels ce lavage constitue une vraie préparation.

3. Il est permis de briser un tonneau clos, si le samedi on veut en manger une figue sèche, à condition de ne pas s'appliquer à en faire un ustensile serviable. On ne doit pas trouer la bonde d'un liquide, mais plutôt l'enlever entière, selon R. Juda ; les autres sages (ou : R. Yossé) le permettent. Il n'est pas permis de le trouer de côté, et si c'était fait, on ne devra pas le boucher à la cire, parce qu'en enduisant on efface. R. Juda raconte qu'un cas de ce genre s'étant présenté, on consulta R. Yoḥanan b. Zaccaï à Arab, et il dit : Je crains pour lui l'obligation d'offrir un sacrifice de péché.

4. On pourra déposer dans un fossé des mets cuits pour les conserver là, et de la bonne eau dans un récipient d'eau mauvaise pour la maintenir fraîche, ou du froid dans du chaud pour le chauffer. Si en route on a eu des vêtements tombés à l'eau, on pourra continuer la marche sans souci de la compression qui en résultera. Dès que l'on arrive à la 1re cour extérieure de la ville, on peut les étendre au soleil, sans toutefois les étendre trop ostensiblement devant le peuple.

5. Si après s'être baigné dans une eau de citerne ou aux termes de Tibériade on s'essuye, fût-ce avec des serviettes (lintea), il ne sera pas permis de les emporter soi-même ; mais si dix personnes se sont essuyé après une serviette le visage, les mains et les pieds, il leur sera loisible de l'emporter.

6. Il est permis de s'enduire d'huile, ou de se frotter le ventre à la main, sans aller jusqu'à se fatiguer (ou masser), ni se brosser le corps. On ne devra ni descendre au marécage de Qordima, d'où l'on se tire péniblement, ni prendre de vomitif, ni opérer un enfant en lui redressant violemment les membres, ni reconstituer une rupture ; si quelqu'un s'est foulé la main ou le pied, il ne devra pas les tremper à l'eau froide, mais se contenter de se laver comme d'ordinaire ; si en ce cas la guérison est spontanée, il n'y a pas de mal.

CHAPITRE XXIII

1. Il est permis d'emprunter à son prochain le samedi, des cruches de vin et d'huile, à condition de ne pas parler formellement d'emprunt (à long

terme). De même une femme pourra emprunter des pains à sa voisine, et si l'on n'inspire pas assez de confiance, on peut laisser son manteau en gage chez le voisin, sauf à régler les comptes après le samedi. De même aussi, si une veille de Pâques se trouve être un samedi, on peut laisser son manteau en gage pour prendre un agneau, et l'on règlera le compte après la fête.

2. On pourra compter verbalement ses hôtes et le nombre des plats, (περιφορά) non sur une liste écrite[1] ; on permet aussi de tirer au sort entre les enfants et les gens de la maison pour la distribution des parts, à condition de ne pas s'appliquer d'avance à placer de grandes portions à côté des petites, de crainte de se laisser entraîner aux jeux du hasard (κύβος) à l'égard des étrangers. On peut aussi, au jour de fête, disposer les portions de sacrifices par lots[2], mais non désigner ainsi les saintetés de la veille.

3. On ne devra pas embaucher des ouvriers le samedi, ni charger autrui d'un tel ordre. Il n'est pas permis d'attendre au bout de la limite sabbatique jusqu'à la nuit pour y embaucher des ouvriers, ou pour rapporter des fruits, qui se trouvent un peu au-delà ; mais il est permis d'y rester pour les garder et en rapporter ensuite à la main, dès la nuit. Aba Saul a énoncé la règle suivante : tout ce qu'il est permis de commander le samedi pour le lendemain pourra être accompli dès l'arrivée de la nuit.

4. On pourra attendre aussi au bout de la limite sabbatique l'arrivée de la nuit, s'il s'agit de prendre en mains, aussitôt après, les intérêts d'une fiancée, ou de s'occuper de détails funéraires, p. ex. de rapporter une bière ou le linceul. Si un païen a apporté une flûte funèbre le samedi, l'israélite ne devra pourtant pas en tirer parti pour jouer la musique du deuil, à moins qu'elle ait été rapportée d'une localité assez proche (à l'intérieur de la limite sabbatique). Si une bière a été fabriquée pour un païen et une tombe creusée pour lui, il sera loisible d'y enterrer un juif; mais si ces préparatifs ont eu lieu pour le juif (ce qui est un tort), il ne sera jamais permis de l'enterrer là.

5. Il est permis le samedi d'accomplir tous les travaux nécessaires au mort, l'enduire d'huile, le laver, à condition d'avoir soin de ne pas déplacer de membre. Il est permis de retirer le coussin placé au-dessous de lui, ou le déposer sur le sable frais pour pouvoir ajourner l'enterrement. On rattachera les mâchoires, non pour que la bouche se referme, mais pour qu'elle ne s'ouvre pas davantage. De même, on peut soutenir une poutre brisée par un fauteuil, ou par des tiges de lit, non pour arranger le plafond en danger, mais pour qu'il ne tombe pas. On ne doit

1. De crainte qu'en cas d'insuffisance l'on efface un nom. V. Berakhôth, VI, 5.
2. Isaïe, XIV, 12.

pas clore les yeux d'un agonisant le samedi, pas plus qu'en semaine, avant qu'il ne soit bien mort, car cela hâterait sa fin et équivaudrait à un meurtre.

CHAPITRE XXIV

1. Lorsqu'en étant en route, le vendredi soir, la nuit arrive inopinément, on dépose son sac d'argent auprès d'un païen, ou, à défaut de païen, on s'en décharge en le déposant sur sa monture. Dès que l'on arrive à la première cour extérieure de la ville, il est permis d'enlever tous les objets qu'il est loisible de déplacer le samedi ; quant aux objets interdits, il se contentera de délier les cordes qui les rattachent à la monture, de façon à ce que les sacs tombent spontanément.

2. On déliera les bottes de foin pour les donner en fourrage aux bestiaux, ou étendre des branchages verts [1], mais non la paille serrée triplement [2]. On ne devra couper en ce jour, ni de l'herbage, ni des caroubes, devant les bestiaux, soit grands, soit petits ; R. Juda le permet à l'égard des caroubes, s'il s'agit de menu bétail.

3. Il n'est pas permis de bourrer un chameau, ni de lui enfoncer le fourrage, mais de lui mettre dans la gueule. De même, on ne devra pas bourrer les veaux, mais leur mettre le fourrage dans la gueule, ainsi que de donner la pâture aux poules, ou de mêler de l'eau au son, sans le pétrir. Il n'est pas permis de donner de l'eau aux abeilles, ni aux pigeons dans le pigeonnier, mais aux oies, aux poules, ou aux pigeons domestiques, dits d'Hérode.

4. Il est permis de découper des courges (cueillies) devant le bétail, ou de la charogne aux chiens. R. Juda dit : si ce n'était pas déjà de la charogne morte le vendredi, c'est interdit, n'ayant pas été préparée d'avance à cet effet.

5. On peut, le samedi, délier d'un vœu, ou le faire délier par un sage s'il s'agit d'un objet à utiliser en ce jour, ou boucher la fenêtre [3], ou mesurer une étoffe pour savoir si elle est susceptible d'impureté [4], ainsi qu'un bain légal (si sa contenance est suffisante). Ainsi, au temps du père de R. Zadoq et à celui d'Aba Saül b. Botnith, on boucha la fenêtre avec une écuelle de bois, طنج, et l'on attacha une cruche d'argile avec une liane, afin de savoir si dans le bassin (placé en travers du passage entre cette maison et la voisine) il y a une fente large d'un palme, ou non. On sait de ce fait qu'il est permis le samedi de boucher, de mesurer et de rattacher.

1. Selon J. Lévi : bottes (de paille). 2. Le sens ordinaire est : tige de plante arrondie. 3. Ci-dessus, XVII, 7. 4. Tr. Kélim, XXVIII, 8.

TRAITÉ 'ÉROUBIN

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque la poutre de jonction placée entre 2 maisons voisines d'une ruelle se trouve sise à plus de 20 coudées en hauteur, il faut diminuer cette dernière et placer la poutre plus bas; selon R. Juda, c'est inutile. Si la largeur dépasse 10 coudées, il faut la diminuer; s'il y a à l'extrémité de la ruelle une forme de porte, il ne sera pas nécessaire de diminuer la largeur de la ruelle, fût-elle supérieure à 10 coudées.

R. Yossa rapporte d'une façon anonyme, et R. Aḥa au nom de Rab, les motifs de divergence entre les 2 avis de la Misnâ : les rabbins exigent que la porte n'ait pas une hauteur de plus de 20 coudées, comme celle du Temple ; R. Juda au contraire la compare à celle du portique (au Temple). S'il en est ainsi, elle pourrait avoir jusqu'à 40 coudées de haut, puisqu'il a été enseigné ailleurs [1] : la porte du vestibule sacré avait une hauteur de 40 coudées et une largeur de 20 ? Et de même admet-on l'avis de R. Ḥiya, qu'elle pouvait avoir jusqu'à 40 ou 50 coudées, ou l'avis de Bar-Kappara, qu'elle peut avoir jusqu'à cent coudées ? Aussi, répond R. Abin, R. Juda et les autres rabbins (sans recourir à des comparaisons) se conforment chacun à leur avis respectif exprimé plus loin (IX, 4) : « il est permis de transporter des objets le samedi, si on a érigé une soupente (ou symbole de porte) sous des ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés ; les autres sages l'interdisent. » Or, comme on suppose là que toute la traverse, μέλαθρον, descend et bouche le côté entier (comme un mur), on considèrera de même ici la poutre de jonction symbolique ; et le motif qui fait exprimer ainsi R. Juda au sujet de la Soucca est applicable ici à la ruelle, comme cela a lieu aussi à l'égard des autres sages. Mais, peut-on comparer ces 2 sujets? Certains objets sont admis pour la Soucca et interdits pour la ruelle à joindre symboliquement, ou à l'inverse admis pour cette dernière et interdits à la Soucca; ainsi p. ex. l'emploi des joncs fendus en fourche, δίκρανον, est admis pour la soucca, puisqu'il est dit [2]: si l'on apporte 4 de ces tiges sur lesquelles on étale le feuillage de la soucca, celle-ci a une valeur légale, tandis que le même procédé pour la ruelle à joindre est sans valeur ? Non, il n'y a d'inaptitude en ce dernier cas que si les tiges dépassent de 3 palmes les murs de la ruelle: sans quoi, la jonction est effective. Les tiges sont inaptes si elles n'ont qu'une largeur moindre de 4 palmes; mais ayant plus, et quelle que soit la hauteur, leur valeur subsiste aussi (comme l'admissibilité a lieu pour la soucca au cas où cette largeur existe). Mais, n'y a-t-il pas cette distinction qu'il suffit de 2 murs et une fraction du 3e pour constituer une soucca légale, tandis qu'il faut 4 murs pour la jonction symbolique

1. Tr. Soucca, I, 1 ; tr. Middoth, III, 7. 2. B., Soucca, 4b.

d'une ruelle? N'a-t-on pas enseigné, au sujet de la soucca, qu'elle sera valable si elle a 2 murs réguliers et seulement le tiers du 3e, fût-ce d'un seul palme? Et R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les 2 murs réguliers devront avoir chacun 4 palmes, et il suffit que le 3e ait un tiers, tandis que, pour la ruelle à joindre, il faut qu'elle soit entourée de 4 côtés? De plus, il y a cette distinction que la soucca reste valable, même si la largeur de sa porte est plus grande que 10 coudées, tandis qu'en ce cas la ruelle devient inapte à la jonction, et il faut la diminuer? Il y a encore cette distinction que la soucca devient impropre au service de la fête, si l'on a fait passer au-dessus d'elle un cep de vigne, ou suspendu une courge, tandis que cela n'entrave en rien la jonction d'une ruelle? A cela on peut répliquer qu'il est permis en ce cas de transporter des objets le samedi au-dessous dudit espace, s'il a une contenance de la valeur de 2 *saa* ; au delà de cette mesure, l'objet suspendu à l'intérieur constitue une sorte d'enclos entouré de verdure, dont l'espace permis sera seulement de 4 coudées (l'analogie avec la soucca subsiste au fond). Mais il y a encore cette différence : si la partie exposée au soleil dépasse l'ombre, la soucca est impropre au service, et la ruelle reste valable, de même qu'une soucca couverte par des poutres est impropre au service, tandis que la ruelle sera apte à la jonction? En réalité, répond R. Amé au nom de R. Oschia, ce n'est pas seulement au cas où l'on a mis effectivement une poutre que la ruelle sera symboliquement jointe; il suffira pour cela d'avoir placé d'un mur à l'autre un linteau, ayant une largeur de 4 palmes (sans s'occuper de la longueur).

R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de Cahana que l'avis de R. Juda ne sert pas de règle [1]. Cela ne va-t-il pas sans dire et aurait-on supposé qu'en cas de divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages, le premier avis prédomine? Certes on aurait pu le supposer ainsi, parce que R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit [2] que l'avis le moins sévère dans la question de *l'eroub* l'emporte. De même R. Naḥman b. Isaac dit au nom de R. Josué b. Lévi que l'avis de Yoḥanan b. Nouri l'emporte. A quoi l'on a demandé si cela n'allait pas sans dire que cet avis prédomine, puisque l'avis le moins sévère doit l'emporter dans ces questions *d'eroub* et que tel est l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri? Non, fut-il répondu, car on supposait devoir appliquer seulement cette règle s'il s'agit d'un avis isolé opposé à un autre avis seul, mais non en cas d'un avis isolé opposé à plusieurs autres ; il a donc fallu que R. Jacob b. Aḥa b. Idi vînt dire au nom de R. Josué b. Lévi que l'avis de R. Yoḥanan l'emporte, même à l'encontre des autres sages. Reste toujours à savoir comment on aurait supposé que l'avis de R. Juda l'emporte même à l'encontre de plusieurs autres sages, pour rendre indispensable la règle émise par Cahana? C'est que, selon Samuel, l'avis le moins sévère en fait *d'eroub* l'emporte; ainsi, remarque R. Ḥiya b. Asché, n'est-il pas enseigné plus loin (IX, 4) : «il est permis le samedi de transporter des objets, si l'on a érigé une traverse, sous des ponts

1. Le texte des éditions, s'exprimant à l'affirmative, est rectifié par le comment.
2. Ci-après, VI, 1.

dont les arches sont accessibles des deux côtés ; les autres sages l'interdisent »? Non, fut-il répondu, je n'ai parlé de préférence pour l'avis moins sévère qu'en vue de l'acquisition de *l'eroub*, non au sujet de la valeur des murs. Or, Cahana partage l'avis que Samuel vient d'exprimer ; il a donc fallu prévenir que l'avis de R. Juda (quoique moins sévère) n'est pas adopté. — La Misnâ parle d'une hauteur « supérieure » à 20 coudées ; mais jusqu'à cette limite, la porte est valable. C'est conforme à l'avis de Rab, qui dit : pour la limite finale d'une mesure prescrite par les sages, on adopte l'avis le moins sévère ; selon R. Yoḥanan au contraire, la limite finale sera exclue du bénéfice de cette règle. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si une ruelle est pourvue d'une poutre au-dessus de 20 coudées, on placera une autre poutre dans cet intervalle, de façon à réduire la distance (si peu que ce soit). Toutefois, ajoute R. Yossa, il faut que cette addition qui approprie la ruelle à la jonction soit entièrement à l'intérieur des 20 coudées. R. Ḥilkia dit au nom de R. Aḥa : l'avis que vient d'exprimer R. Yoḥanan peut même se justifier selon Rab, qui dit: au cas où, pour égorger un animal, on a coupé juste la moitié des organes [1], c'est également suffisant (quoiqu'en ce cas la majeure part soit exigible), et on la déclare seulement insuffisante à cause de l'apparence ; de même ici, si l'on prescrivait de placer ladite poutre à l'extrémité des 20 coudées, il arriverait parfois de dépasser cette limite.

« Il faut diminuer la hauteur », est-il dit, comment opère-t-on ? On érige un commencement de maçonnerie (balcon, stibadium) à la porte de la ruelle et on la dégage. Quelle devra être sa largeur ? R. Aḥa au nom de R. Oschia prescrit une mesure de 4 palmes pour figurer la ruelle ; selon R. Yossa, un palme suffit pour équivaloir la poutre ; selon les autres sages, il n'y a pas de limite, et si peu que ce soit suffit, puisqu'il n'y a pas une nouvelle quantité de 20 coudées opposée à la poutre ayant une largeur d'un palme. Si la ruelle est d'une hauteur inférieure à dix palmes, il faudra la creuser pour parfaire cette mesure. Jusqu'à quelle longueur creusera-t-on ? Jusqu'à 4 coudées, dit R. Aḥa, figurant la longueur normale d'une ruelle ; selon R. Yossa, ce sera 4 palmes, longueur normale d'un emplacement ; selon R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, on percera à la porte de la ruelle une rigole profonde de 10 palmes et large de 4 ; après quoi, la ruelle sera désormais libérée par cette séparation tant à l'intérieur (pour la faculté d'y déplacer les objets), qu'à l'extérieur. Toutefois, cette séparation devra être établie dans l'espace de 3 palmes avoisinant la ruelle (sous peine de nullité) ; et, même d'après celui qui admet ailleurs une latitude de 4 palmes sans qu'il y ait une disjonction d'espace, on admet ici un maximum de 3 palmes de distance ; parce qu'ailleurs il s'agit d'un point en dehors de la ruelle, tandis qu'ici il s'agit de l'intérieur. Si à la porte de la ruelle on a élevé une haie haute de 10 palmes et large de 4, la ruelle se trouve libérée tant à l'intérieur qu'à l'extérieur ; s'il y a un monceau de terre s'élevant peu à peu à la hauteur de 10 palmes,

1. B., Houllin, 28b.

distante de 3 palmes, il faut une poutre additionnelle (comme un emplacement à part) ; au cas contraire, ce n'est pas nécessaire. Selon d'autres, la distance pourra être de 4 palmes, pour exiger l'addition d'une poutre. Celui qui parle d'une distance de 3 palmes exprime l'avis des rabbins ; celui qui parle de 4 palmes exprime l'avis de R. Meir. Si au milieu de la ruelle il y a un monceau allant en pente d'un seul côté, on le considèrera comme cavité à l'égard de ceux qui demeurent dans la partie de la ruelle sise plus à l'intérieur ; pour ceux qui demeurent dans l'autre partie se rapprochant de l'extérieur, c'est considéré comme haie.

« Si la largeur dépasse dix coudées, il faut la diminuer », est-il dit. Comment opère-t-on ? On place à la porte de la ruelle une poutre de traverse, de façon que dans la ruelle le transport soit autorisé. Il faut, en ce cas, qu'elle soit posée en travers de la largeur pour la réduire. Selon les autres sages, il est aussi permis de placer la poutre dans le sens de la hauteur. Mais n'a-t-elle pas pour but de remplir pour ainsi dire la brèche, et à quoi sert alors de réduire la hauteur ? c'est qu'en ce cas l'on considère la ruelle comme une galerie ouverte de toutes parts, ἐξέδρα (qu'il suffit de réduire dans un sens quelconque). Rabbi autorisait le transport dans une place de ce genre, sise dans la maison de Sarii. Combien y avait-il de colonnes figurant l'indice des murs ? R. Jacob b. Aḥa rapporte à ce sujet les 2 avis divers de R. Ḥiya et de R. Yossa : l'un dit qu'il y en avait 6 ; l'autre dit : 8. Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, il n'y a pas de divergence essentielle entr'eux : celui qui parle de 6 ne compte pas les 2 colonnes externes (ou angles, supportant les traverses) ; l'autre les compte toutes. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Éliézer : il importe peu qu'il y ait 6 colonnes ou 8 ; dès que beaucoup de personnes passent par cet emplacement, n'y eût-il que 2 colonnes, le transport y est interdit ; si au contraire l'on n'y passe guère (si c'est presque privé), le transport est permis. Quant au fait autorisé par Rabbi (pour la maison de Sarii), il est isolé et ne s'oppose pas à la précédente règle. Au sujet d'un tel emplacement largement ouvert de toutes parts sur la voie publique, R. Ila et R. Yoḥanan disent tous deux qu'il est permis de transporter dans l'emplacement entier (imaginant tout clos); Samuel n'autorise qu'un espace de 4 coudées (en raison de l'ouverture). Mais, objecta R. Yossa, Samuel ne reconnaît-il pas qu'à l'égard d'une ruelle dont la traverse est sise plus haut que 20 coudées, elle suffit pour approprier le tout et faire valoir la jonction imaginaire ? (N'en est-il pas de même ici ?) Non, car pour cette appropriation aussi, Samuel exige que toute la poutre servant à cet effet se trouve à l'intérieur de 20 coudées (avant la limite). R. Aḥa ou R. Ḥinena, au nom de R. Oschia, vint confirmer cet avis. De plus, dit R. Yossa, si même Samuel admet à l'égard de la ruelle que sa valeur subsiste (pour l'autorisation) au cas où la poutre de traverse est placée plus haut que 20 coudées, on ne peut pas comparer ce cas au nôtre : la ruelle sert de passage entre diverses maisons toutes composées de murs, tandis qu'une galerie n'a qu'un but privé (et devra être mieux close pour que le transport y soit per-

mis). La preuve que cette distinction est justifiée, c'est qu'en plaçant à une hauteur de moins de 20 coudées la poutre de traverse à l'entrée d'une ruelle qui en est dépourvue, on la rend propre à autoriser le transport ; tandis que ladite galerie ne possédant aucun indice de muraille n'en serait pas plus avancée si l'on plaçait une poutre à moins de 20 coudées.

Lorsqu'au milieu la ruelle a une largeur de 15 coudées, comment la réduit-on ? Selon R. Aba et R. Houna au nom de Rab, on établit une palissade, πέσσος, d'un peu plus de 3 coudées, à une distance de 2 coudées du mur. Cet écart et le léger excédant des 3 coudées remplies constituent la clôture imaginaire, comme s'il y avait une latte transversale, puisque la partie pleine est supérieure au vide. Pourquoi ne pas établir une palissade de 4 palmes, de même qu'il a été enseigné que l'on en construit une de cette étendue en cas de rupture de la ruelle? C'est que, dit R. Aba b. Papi, par cette disposition on arrive à libérer les 2 vides aux 2 côtés de la palissade, sans ériger de poutre (elle est représentée fictivement). Les uns enseignent qu'on élévera une tige et une fourche, δίκρανον ; les autres disent d'élever une palissade de 4 palmes. Ce dernier avis, dit R. Yossé, est prépondérant.

On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : lorsqu'une ruelle a 2 portes, il suffit de placer une poutre à l'une d'elles pour autoriser le transport. R. Aḥa dit, au nom de R. Lévi, que l'avis de R. Simon b. Gamaliel ne sert pas de règle. C'est vrai, dit R. Aba, lorsqu'on a érigé une tige, ou une fourche ; mais si l'on avait établi une palissade de 4 palmes, son avis serait applicable. De même, on a enseigné que, pour libérer une ruelle qui aurait 4 portes, il suffit d'ériger une poutre à l'une d'elles, pour y autoriser le transport. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut l'avoir placée au milieu ; mais si l'on a placé la poutre à la porte externe, la construction faite de ce côté obvie à la brèche existant là (et autorise le passage par cette porte), non au-delà. On peut aussi expliquer, dit R. Saméi, que ledit enseignement est conforme à R. Simon, et pour cela toutes les portes sont supposées libérées par l'érection d'une seule poutre ; tandis que, selon les autres sages, on ne peut rien déduire du tout de ce fait.

Si une ruelle formant un coude est percée d'ouvertures aux 2 extrémités, il faut, selon R. Yoḥanan, placer une latte et une poutre à la première ouverture et la forme d'une porte à la seconde ; R. Simon b. Lakisch prescrit seulement l'érection d'une latte, ou d'une poutre, ce qui suffit pour libérer tout. Selon le procédé de R. Simon b. Lakisch, on a seulement voulu remédier à la courbure, sans provoquer de libération complète pour le passage. Or, si ceux qui habitent la partie Est, allaient jusqu'au mur sud, et ceux de ce dernier point jusqu'à l'est, n'y aurait-il pas l'inconvénient de mettre à la disposition de 2 séries d'habitations un point de séjour commun (interdit) ? On ne saurait donc permettre à chaque côté de pénétrer dans la partie courbée, car ce serait leur offrir à tous un point interdit (l'accès de la courbe reste défendu). Rab et Samuel diffèrent d'avis au sujet de la partie en courbe : le premier partage l'avis de R. Yoḥanan ; le 2e, celui de R. Simon b. Lakisch. Les 2 rabbins habi

taient la même rue que R. Isaac (ruelle courbée) : R. Simon b. Lakisch y transportait des objets, en se référant à son procédé (d'user de l'autorisation jusqu'à la courbe) ; R. Yoḥanan, sans l'interdire, n'y transportait rien (exigeant en ce cas une adaptation spéciale à chaque extrémité), car, disait-il : « Mieux vaut que les habitants de cette ruelle commettent une faute involontaire (en adoptant l'avis adverse), qu'en connaissance de cause. » Mais, en aucun cas, qu'il ait transporté ou non, sa conduite n'était logique : s'il est admis qu'il a transporté, il était en contradiction avec son avis précité (d'adopter d'abord certains simulacres de porte) ; s'il n'a pas transporté, il aurait dû défendre aussi l'accès de sa part aux autres habitants de la ruelle? En effet, pour y obvier, il a annulé son domaine en leur faveur (de cette façon ils y passaient sans commettre de péché). R. Aḥa dit que R. Simon b. Lakisch vainquit R. Yoḥanan par ses arguments et l'engagea à transporter comme lui. Ce motif est juste, observa R. Matnia (et non l'idée d'un abandon de bien) ; car, si pour la question d'abandon provisoire de la propriété, R. Meir l'interdit, c'est qu'il juge ce péché involontaire presqu'à l'égal d'une faute volontaire ; de même les autres sages, qui ne l'interdisent en ce cas que s'il y a une faute volontaire, défendent aussi le présent cas, car les gens soupçonnés de transporter des objets en cet espace sont des transgresseurs volontaires (donc, R. Yoḥanan a transporté, parce qu'il a adopté l'avis de R. Simon). S'il en est ainsi, fut-il répliqué, à quoi bon l'abandon provisoire de la propriété par R. Yoḥanan? Ne peut-on pas supposer que par erreur R. Yoḥanan[1] agisse comme le sadducéen (dont il s'agit plus loin) qui provoqua l'interdit malgré l'abandon, de façon à interdire également ici le passage de la ruelle[2]? R. Yossé b. R. Aboun répliqua : le sadducéen étant soupçonné d'opérer des transports même après l'abandon simulé de la propriété, l'interdit subsiste en ce cas, tandis qu'un tel soupçon est inadmissible à l'égard de R. Yoḥanan. Au fond, en quoi diffèrent-ils (en quel cas R. Simon est-il plus sévère) ? Au cas où la ruelle a la forme d'un Π[3] grec (ou 3 côtés à 2 courbes), il faut, selon R. Yoḥanan, mettre à une ouverture une latte de traverse avec une poutre, et à l'autre le simulacre d'une porte, pour libérer les 3 côtés. R. Simon b. Lakisch observa que si le nombre des poutres était augmenté, ce serait certes libérer le passage du milieu (à coude).

R. Jérémie dit au nom de R. Aboun : Une ruelle est dite ébréchée, lorsqu'en face de l'entrée (en tête) il y a une rupture de 4 palmes, ou si au mur latéral elle a plus de dix palmes. Selon les compagnons[4] au nom de Rab, la mesure de 4 palmes sera la même aussi bien pour la rupture de face que celle de côté. On a supposé qu'en parlant pour la brèche latérale d'une mesure supérieure à 10 palmes, il est admis[5] que la rupture peut avoir dix palmes juste, s'il y a

1. Le texte emploie une expression détournée pour supposer une erreur possible de la part d'un tel rabbin, et dit : « Il se peut que *des ennemis* de R. Yohanan, etc. ». 2. Donc, R. Yohanan, renonçant à son avis, transporta des objets. 3. Le texte a : כי (=X) pour פי (omis par Lévy). 4. R. Houna. 5. Sans discussion.

une brèche de 4 palmes à l'entrée; l'autre compagnon parle en tous cas d'une mesure de 4 palmes, si la brèche à l'entrée n'a pas 4 palmes. N'a-t-on pas enseigné au contraire que Rab partage l'avis de R. Yoḥanan et que, par suite, même en cas d'une rupture de dix palmes juste, l'interdit existe? Ceci ne prouve rien, répond R. Yossé b. R. Aboun, et il reste entendu que jusqu'à la mesure de dix palmes juste, c'est une porte, non une brèche; seulement, plus haut, Rab prescrit aussi d'ériger contre la ruelle le simulaire d'une porte, pour que, malgré sa courbe qui la divise en deux, on la considère comme une seule propriété. Si la ruelle se trouve ébréchée à l'un des côtés (en longueur), tout près de l'entrée (en largeur), il suffit, selon les rabbins de Césarée ou R. Ḥiya au nom de R. Yossé, d'ajouter une poutre à la partie subsistante d'au moins 4 palmes; si la partie restée debout est moindre, il ne faut pas de poutre additionnelle, le tout étant compris à titre d'entrée. Quelle différence y a-t-il entre cette brèche et les deux ouvertures d'une ruelle, pour lesquelles une seule poutre suffit? C'est que, répond R. Yoḥanan b. Jacob, dans la ruelle à 2 portes, on se sert généralement d'une seule (et une poutre distinctive suffit); mais lorsqu'il y a une grande rupture, n'étant guère utilisée comme porte, il faut un supplément de clôture fictive. Est-ce qu'une poutre transversale posée aux entrées des 2 ruelles qui se touchent, peut les libérer toutes deux? R. Jérémie dit que R. Zeira et R. Abahou expriment 2 avis divers à ce sujet: l'un le défend; l'autre le permet. Il n'y a pas de discussion entr'eux: l'un n'admet pas qu'il y ait libération, parce qu'il suppose que la poutre est sise au-delà de 3 palmes du 2e mur (inférieur) de la ruelle; l'autre l'autorise, parce qu'il ne suppose pas un tel intervalle. R. Zeira demanda avec quoi l'on peut obvier (pour autoriser le transport) à une brèche survenue dans une cour privée. On a trouvé un enseignement disant que Rabbi prescrit en ce cas d'ériger une palissade; les autres sages prescrivent une double palissade. Ce dernier avis, dit R. Jérémie au nom de R. Ḥiya, sert de règle. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan: malgré cette dernière énonciation de règle, je suis d'avis qu'il suffit d'une palissade de 4 palmes, ayant de chaque côté un vide, non de 4 palmes, mais seulement de 3. Cela revient à dire qu'il a exprimé l'avis de R. Yoḥanan, savoir qu'en parlant de 2 palissades, elles peuvent être minimes. R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab: lorsqu'une ruelle a autant de longueur que de largeur, elle ne sera plus sujette à la règle de la libération par une latte verticale avec poutre transversale, mais il faudra y pourvoir au moyen de 2 palissades comme pour une cour. Lorsque Samuel entendit émettre cet avis, il le répéta après lui 40 fois, pour ne pas l'oublier. Les rabbins de Césarée s'expriment autrement et disent que Samuel demanda à Rab: de combien la longueur devait dépasser la largeur, pour que la ruelle soit jugée telle? A quoi Rab répondit: il suffit d'une parcelle de différence. C'est là ce que Samuel se répéta 40 fois pour ne pas l'oublier, dans la crainte qu'en cherchant de nouveau Rab, il ne le trouve plus.

Il est dit plus loin (VI, 8): il est aussi bien interdit de transporter d'une

ruelle dans les cours sans la jonction de l'*éroub*, que de celles-ci dans la maison, le rapport étant le même entre les 2. Combien de cours forment une ruelle libérable par adjonction? Rab et Samuel disent tous deux que la ruelle n'est libérable par le simulacre de porte que si au moins 2 cours, ou 2 maisons, y aboutissent. R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan qu'il suffit d'une cour de chaque côté (non-contiguës), même sans maison. R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom du même : il suffit qu'il y ait une cour à une extrémité et une maison à l'autre bout (sans cour), ou une maison d'une part et une boutique de l'autre. Selon R. Naḥman b. Jacob, au contraire, R. Yoḥanan dit : une ruelle ne se compose que d'au moins 2 cours, et dans chacune d'elles aboutissent au moins 2 maisons (soit un total de 4). Lorsqu'une ruelle est aussi longue que large, on ne peut pas y autoriser le transport par l'adjonction d'une latte et d'une poutre simulant la porte, mais par une palissade, comme pour une cour. Samuel ayant demandé à Rab de combien la longueur doit dépasser la largeur, il lui répondit qu'une parcelle suffit. C'est ainsi qu'agissent aussi les habitants de la Palestine qui se servent pour le métrage d'une mesure carrée, de façon à remarquer le moindre excédant dans un sens. Si 5 allées aboutissent dans une même ruelle (ouverte sur la voie publique), soit tellement ouverte que le vide dépasse la partie remplie, soit que cette dernière part l'emporte sur l'autre, il n'est pas besoin de poutre additionnelle pour chacune (une seule suffit). Mais si, entre une partie du mur et l'autre, il y a un vide de 4 coudées, on les considère comme séparées (et il faut à chacune un indice de porte). R. Oschia a enseigné : si la ruelle est percée de portes sises aux 2 bouts sur la voie publique, lorsqu'elles sont ouvertes, leur emplacement est considéré comme voie publique; lorsqu'elles sont closes, c'est un bien privé. La ruelle qui aboutit à la mer est traitée comme celle qui finit dans une vallée (et devra être pourvue d'un indice de porte pour être libérable). Quant à la rue où R. Ḥanan habitait, bien qu'elle fût dans les mêmes conditions, elle n'a pas besoin de simulacre de porte, parce qu'on semble y entasser un amas de dix palmes au milieu de trois (figurer un mur fictif), et l'adaptation spéciale qui s'y trouvait appliquée avait pour seul but de rendre libérables les maisons sises plus avant (au bas de l'amas).

« S'il y a une forme de porte, dit la Misnâ, il ne sera pas nécessaire de diminuer la largeur de la ruelle, fût-elle supérieure à 10 coudées ». Ḥanania b. Salmia était assis et enseignait cette règle à Ḥiya fils de Rab (qu'il est inutile de diminuer la largeur). A ce moment, Rab sortit la tête par la fenêtre et lui dit qu'il n'en est pas ainsi, qu'il faut en ce cas réduire le vide. Mais, objecta Ḥanania, la Misnà ne l'enseigne-t-elle pas? Si tu approfondis le cas, répliqua Rab, tu reconnaîtras qu'il n'en est pas ainsi. Aba b. Houna dit : pour le simulacre de porte en question, il suffit un jonc de chaque côté et au-dessus une corde de liane. Toutefois, ajoute R. Yanaï b. R. Ismael au nom de R. Simon b. Lakisch, il doit rester un trou de quoi placer le gond, auquel il ne manque que le battant de la porte. R. Ḥiya a enseigné (V, 5) comment on libère

(pour le transport) l'entrée d'une ruelle aboutissant à la voie publique : selon R. Juda, on pose une latte (horizontale) de chaque côté, ou une poutre (verticale) ; selon les autres sages, il faut les 2 d'un côté, et le simulacre de porte à l'autre côté. De plus, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac, il faut le gond avec son emplacement, en omettant seulement le battant de la porte.

Lorsque R. Jérémie exprima cette opinion en présence de R. Zeira, celui-ci lui demanda d'où il la tenait, puisque R. Ila au nom de R. Yoḥanan a expliqué que cette forme de porte peut consister simplement en 2 joncs placés aux extrémités, reliés par une liane (sans trace de gond). R. Yossa lui répond : les rabbins palestiniens (comme R. Jérémie) suivent à ce sujet un avis différent des Babyloniens (tels que Rab, Aba b. Houna et R. Zeira) ; ceux de la Palestine sont d'avis qu'une figure de porte consiste en 2 joncs reliés par une liane ; aussi, sont-ils d'un avis contraire à la Misnâ, et ils prescrivent de réduire la largeur qui dépasse dix coudées. Au contraire, ceux de Babylone exigent que le simulacre de la porte soit plus complet et pourvu d'un gond, où il ne manque que le battant de la porte, et par conséquent ils adoptent l'avis de la Misnâ, dispensant de réduire la largeur, même au delà de dix coudées. Ḥanania neveu de R. Josué dit : selon Schammaï, il faut, pour libérer la ruelle donnant sur la voie publique, la munir d'une porte de chaque côté, et, après y être entré, la fermer ; selon Hillel, il suffit qu'il y ait une porte d'un côté et un indice de porte à l'autre bout. Cette énonciation, dit Samuel, sert de règle. Est-ce que le second avis ne ressemble pas au premier, puisque l'indice de porte équivaut à une porte réelle ? Non, dit R. Aba, avec une porte réelle on peut fermer (pour que la ruelle soit un bien privé). R. Aḥa enseigna : le simulacre de la porte devra être érigé à la distance de 4 coudées dans l'intérieur de la ruelle ; et R. Aïbon décida que cet avis sert de règle.

R. Zeira dit au nom de R. Hisda : sur les crochets en saillie des murs d'une ruelle, on peut placer une poutre pour libérer (au transport) cet emplacement, à condition que la poutre ne soit pas à plus de 3 palmes du mur. Il y a 2 avis divers à ce sujet : d'après l'un, il suffit que ces 2 crochets soient assez solides pour supporter la poutre avec ses chevilles ; d'après l'autre, cette solidité n'est pas de rigueur. R. Zeira demanda : comment se fait-il que l'espace au-dessous de la porte soit interdit comme étant extérieur, bien que cette poutre serve à libérer la ruelle ? Pourquoi pas, répliqua R. Aḥa b. Ila ; on trouve bien également que Samuel interdit de transporter au-dessous des poutres qui servent à libérer. R. Zeira dit au nom de Samuel : l'espace compris entre la poutre et les lattes (latérales) est considéré comme le seuil de la porte. Comme quelle sorte de seuil, demanda R. Zeira, la considère-t-on ? Est-ce comme celle qui est d'un usage permis, ou comme celle qui est interdite ? Lorsque j'étais encore à Babylone, répondit-il, j'avais des doutes ; mais en arrivant ici (en Palestine), j'ai su qu'il s'agit de l'espèce permise. R. Yossa

dit au nom de R. Yoḥanan [1] : lorsqu'un seuil est élevé de 10 palmes, mais moins large que quatre, il s'annule vis-à-vis des 2 places qui le bornent et devient d'un usage permis, à condition toutefois de ne pas servir de transition entre le bien privé et la voie publique. Songe bien, dit R. Mena en présence de R. Yossé, à ce que dit R. Yoḥanan : il permet d'user de ce petit espace s'il a moins de 4 palmes en largeur ; mais dès qu'il a une largeur de 4 palmes, il devient interdit. Non, répliqua son interlocuteur, on peut comparer cet espace à celui qui se trouve au-dessous d'une traverse, qui certes reste toujours permis. R. Zeira dit que c'est un point en discussion entre Samuel et R. Yoḥanan : Samuel défend de rien transporter au-dessous de la poutre de jonction ; R. Yoḥanan le permet ; mais tous s'accordent à interdire l'espace situé au-dessous des lattes que l'on aurait posées pour la jonction (c'est trop léger). On a enseigné en effet : lorsqu'une ruelle se trouve reliée dans toute sa longueur par des lattes (disposées de distance en distance), il est permis de transporter jusqu'à la limite extérieure lorsqu'un intervalle de 4 palmes les sépare l'une de l'autre ; lorsqu'il y a moins d'intervalle, on ne transportera que jusqu'à l'avant-dernière latte vers l'intérieur (les imaginant toutes unies) ; il en résulte donc qu'entre celle-ci et la dernière, l'espace est interdit. Toutefois, disent les rabbins de Césarée au nom de R. Oukba, cette restriction d'interdit est applicable lorsque la dernière latte ne dépasse pas un peu la précédente en largeur ; mais, au cas contraire, c'est permis.

2. Pour adapter à une ruelle la faculté de transport le samedi, il faut, selon Schammaï, apposer une latte perpendiculaire à une poutre horizontale (simulacre de porte) ; selon Hillel, une des deux suffit ; R. Eliézer exige 2 lattes (une de chaque côté). Au nom de R. Ismaël, un de ses disciples s'est exprimé ainsi devant R. Akiba : l'école de Schammaï et celle de Hillel s'accordent à dire que lorsqu'une ruelle a moins de 4 coudées en largeur, on peut rendre son accès permis, soit par une latte, soit par une poutre ; elles ne diffèrent d'avis que pour une largeur allant de 4 à 10 coudées : selon Schammaï, il faut en ce cas une latte et une poutre ; selon Hillel, l'une des 2 suffit. R. Akiba ajoute qu'il y a divergence d'avis entre ces 2 écoles pour l'un et l'autre cas.

3. La poutre en question ici doit être assez large pour que l'on puisse y adapter une latte longitudinale, et celle-ci devra être équivalente à une demi-brique de 3 palmes (en long et en large) ; donc, il suffit que la poutre ait un palme de large, afin de pouvoir supporter la latte en longueur.

Qu'entend-on par les 2 lattes qu'exige R. Eliézer ? Est-ce 2 lattes outre la poutre, selon l'avis de Schammaï, ou sans la poutre, selon l'avis de Hillel ? Et, de plus, faut-il qu'elles aient 3 palmes en largeur, comme l'exige R. Yossé plus loin, ou suffit-il qu'elles soient d'une largeur minime, selon l'avis des

1. Ci-dessus, tr. Sabbat, I, 1.

autres sages ? On peut répondre à ces questions par le fait suivant : il arriva à R. Eliézer de se rendre auprès de R. Yossé b. Yossé b. Préda, son élève, à Oublin [1] ; il remarqua qu'une ruelle était pourvue seulement d'une latte, et il lui dit d'en ajouter une seconde. Est-ce pour m'engager à la fermer, demanda R. Yossé ? Oui, répondit R. Eliézer. Est-ce à dire que, par cette légère modification, on acquiert pour le samedi l'autorisation d'y aller et de venir ? Certes, et il en résulte la déduction qu'il faut une largeur de 3 palmes, comme le veut R. Yossé ; car, si une largeur minime suffisait, comme l'admettent les autres sages, on ne pourrait pas supposer qu'elle serve de clôture. On a enseigné que l'avis de l'élève (de R. Yossé b. Préda) sert de règle, et une latte suffit en ce cas. Est-ce à dire que, sans cet enseignement, l'avis de Schammaï l'emporterait, même contre Hillel ? Comme il a été enseigné que, selon R. Simon b. Gamaliel, dans une ruelle d'une largeur au-dessous de 4 palmes, il n'est pas besoin d'ajouter de poutre selon l'avis des sages (une latte suffit) ; et selon R. Houna au nom de Rab, il n'est besoin de rien ajouter du tout en ce cas ; il a donc fallu prévenir que l'avis de l'élève prédomine et qu'une addition est exigible.

R. Aba dit : la poutre susceptible de supporter la latte devra pouvoir recevoir une rangée (domus) de lattes en longueur. Selon R. Simon b. Gamaliel, on devra pouvoir les ranger en largeur. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 opinions ? Il y en a une, répond R. Schiin, c'est le plus ou moins de force exigible de la poutre : selon les autres sages, elle devra supporter 40 lattes [2] ; selon R. Simon b. Gamaliel [3], seulement 20. S'il y a 2 poutres, chacune large de 1/2 p., quel pourra être le maximum de l'intervalle entre elles, sans qu'il y ait disjonction ? Ce sera un demi-palme, dit R. Zeira, c'est-à-dire outre le 1/2 p., à chaque côté, un 1/2 p. au milieu. R. Oschia dit que le vide aura en total 1 p., pas plus. S'il y a 2 poutres, ayant chacune 1/3 et une fraction de p. en large, séparées par un vide d'un peu moins que 1/3 (soit en total 1 p.), quelle sera la règle ? On suivra à cet égard ce qu'a dit R. Yoḥanan [4], que l'on joint la partie pleine au vide pour constituer un ensemble (y compris l'épaisseur des murs) de 4 p., à condition que la partie construite dépasse le vide. Si une poutre sort d'un mur sans toucher au 2e (étant soutenue par des colonnes), ou s'il y en a 2 placées l'une vis-à-vis de l'autre, en cas de séparation de 3 palmes, il faut une poutre additionnelle pour libérer le tout ; au cas contraire, il n'en faut pas. Selon d'autres, l'intervalle en question pourra aller jusqu'à 4 p. Le premier avis parle de 3 p., songeant au minimum exigible pour laisser passer un homme : l'autre parle de 4 p., ce qui constitue légalement le minimum d'un emplacement. S'il y a une poutre dont

1. Neubauer, p. 260. C'est peut-être Ibelin, des croisés (selon Rappoport). 2. Dans une ruelle de dix coudées (=60 palmes), les lattes, en raison d'1 p. 1/2 de large chacune, pourront y figurer au nombre de 40, superposées en travers des poutres. 3. Il dit de poser les lattes dans la longueur qui est de 3 palmes ; ce qui permet de placer 20 dans l'espace de 60 p. 4. Ci-dessus, tr. Sabbat, XI, 2.

un bout est au-dessus de 20 coudées, et l'autre au-dessous, on regarde s'il y a assez de courbe pour que la séparation de la limite des 20 coudées paraisse inférieure à 3 palmes, et la poutre reste valable pour la libération ; au cas contraire, non. De même, si une extrémité de la poutre se trouve sise au-dessus de 10 p. de l'entrée de la ruelle et l'autre extrémité au-dessous, on examine si la courbe est telle que l'extrémité est à une distance inférieure à 3 p., le tout est libéré par la jonction ; au cas contraire, non. Lorsque 2 poutres sont sises l'une vis-à-vis de l'autre (pour être jointes par une latte), dont l'une est plus haute que l'autre, il faut, dit R. Yossé b. R. Juda, considérer l'inférieure comme plus élevée d'un peu et l'autre comme un peu plus petite, de façon à les supposer égales, à condition que la plus haute n'ait pas plus de 20 coudées, ni la plus petite moins de 10 p. Il en résulte que ce R. Yossé b. R. Juda suit l'avis de son père en un point et le combat en un autre[1] : il est d'accord avec lui en disant que l'on suppose une égalisation imaginaire entre ces 2 pièces inégales, comme R. Juda dit aussi ci-après que l'on suppose la barre en métal ; mais il le combat en interdisant une hauteur de plus de 20 coudées, puisque R. Juda a dit plus haut qu'une élévation même au-delà de cette mesure n'a pas besoin d'être réduite. En outre, dit R. Yossé Ḥinena b. Salmia, ou R. Juda Hinena b. Salmia au nom de Rab : pour l'égalisation imaginaire de 2 poutres inégales, il faut que la différence de longueur soit inférieure à 3 palmes.

4. La largeur d'une poutre devra donc être telle, ainsi que sa solidité. R. Juda dit qu'il suffit d'une telle largeur, sans se préoccuper de la solidité.

5. Aussi, lorsque cette barre transversale est une simple paille, ou un jonc, on la considère comme si elle était en métal; si elle est tombée vers l'extérieur, on la suppose droite; si elle est cylindrique, on la suppose carrée, et tout ce qui a une circonférence de 3 palmes a un diamètre d'un palme (et une fraction).

On a enseigné que R. Simon dit : il suffit aussi qu'elle soit assez solide pour ce qu'elle doit supporter, sans souci de la largeur. R. Houna dit au nom de Rab que l'avis de R. Meir (le 1er préopinant anonyme de la Misnâ) sert de règle. Samuel adopte l'avis de R. Juda, enfin R. Josué b. Lévi partage l'avis de R. Simon. R. Simon b. Karsena ajoute : puisqu'il y a divers avis pour la fixation de la règle, il est permis d'adopter n'importe lequel de ces 3 avis. Non, dit R. Mena, du moment que l'avis des autres sages (l'anonyme) a été préconisé, à l'opposé des avis isolés, il faut le suivre. Rab s'étant rendu dans une localité vit que l'on libérait une ruelle par une simple latte : il la frappa de son bâton, et elle tomba. Il y a là un palmier, lui dit R. Houna, qui sert à donner plus de consistance à cette latte trop mince. Crois-tu, répliqua Rab,

1. Cf. ci-après, § 10.

que mes yeux ne voient pas aussi haut que toi et que je n'aie pas aperçu le palmier? Je déclare cette distinction insuffisante et la ruelle interdite; le samedi prochain, j'autoriserai une simple latte, s'il est entendu dès la veille que l'on ait à se fonder sur la présence du palmier, pour qu'en cas de suppression de ce dernier, il soit bien compris que tout transport est interdit. Selon d'autres, Rab s'exprima ainsi pour que l'on n'adopte pas l'avis de R. Juda, qui dit (§ 4) de ne pas se préoccuper de la solidité. R. Ḥinena dit que ce fait ne se passa pas ainsi : Rab étant allé dans une localité vit que la poutre additionnelle d'une ruelle manquait à sa place, et il y interdit le transport; comme R. Houna lui objecta qu'un palmier devait y suppléer par sa présence, Rab répliqua qu'il le voit bien, mais qu'il déclare l'accès interdit, en raison de la défectuosité constatée ; le samedi prochain, il l'autorisera en raison du palmier, pour qu'il soit bien entendu qu'en cas de suppression de ce dernier, le transport serait interdit. Selon d'autres enfin, Rab s'exprima ainsi, pour proclamer que l'avis de R. Juda n'est pas admis. C'est ainsi que l'on avait supposé une contradiction entre les paroles de R. Juda ; car il dit, d'une part[1], qu'il est permis le jour de fête de transporter du bois d'un parc, n'y eût-il que des citernes ou cavernes, sans se préoccuper de la proximité, tandis qu'ailleurs[2] il exige la proximité de la ville. C'est que, dit R. Mena, au premier cas, R. Juda suppose qu'il s'agit d'un parc contenant une habitation. De même, on aurait pu supposer ici que la présence d'un palmier suffit ; Rab dit donc que non.

Il a fallu dire (§ 5) que la barre est considérée comme étant en métal, selon R. Juda, qui dit plus haut (§ 4) d'insister sur la largeur, non sur la solidité. « Si elle est tombée, est-il dit ensuite, on la suppose droite. » R. Aḥa dit au nom de R. Zeira que c'est là l'avis de R. Juda seul ; au contraire, selon R. Yossa au nom du même, ce serait conforme à l'opinion de tous, sauf à établir cette distinction que la partie bombée est de côté, de façon à ne pas obstruer l'entrée de la ruelle ; mais, si elle est assez grande pour former un obstacle réel, elle provoque l'interdit. Or, on considère comme telle toute partie, qui étant courbée dépasse l'entier d'une distance de 3 p. — « Si elle est cylindrique, est-il dit, on la suppose carrée, etc. » C'est aussi l'opinion de R. Juda qui est exprimée là, et le calcul de proportion entre la largeur et le cercle entier est déduit du grand bassin d'eau, ou mer, érigé par Salomon, comme il est dit (I, Rois, VII, 23) : *Il fit une mer de fonte ayant dix coudées d'un bord à l'autre* (en diamètre), *etc.*, *et une ligne de* 30 *coudées tout autour*. Or, on ne peut pas dire que c'était un cercle parfait, puisqu'il résulte de la suite (de la substruction des coloquintes) qu'il y avait des lignes de 10 coudées, formant le carré ; et cette dernière forme n'était pas non plus parfaite, puisque le verset précité parle de rond. Or, si l'on admet que ce bassin était carré, il se trouverait 166 parts[3] d'eau pure et 2 fractions[4]; s'il est admis qu'il était

1. Ci-après, II, 6. 2. Tr. Beça, IV, 2. 3. Le texte a : יד, dans le sens de *capacité*. 4. Un carré de 10 coudées = 100, ×5 en hauteur = 500; le bain

rond, il y avait une contenance de 125, ou un quart de moins que le carré[1]. Il faut en déduire que, sur la hauteur totale de 5 coudées, les 2 supérieures étaient rondes, et les 3 inférieures formaient un carré. Comment se fait-il qu'un verset (ibid, 26) dise : « elle contenait 2000 *bath*[2] », et un autre (II, Chron. IV, 5) : « elle contenait 3000 bath »? D'où vient cette différence de chiffres ? C'est que la première mesure s'applique aux liquides, la seconde aux objets secs. Les sages en tirent cette conclusion qu'une contenance de 40 *saas* à l'état liquide équivaut à 2 *cours* d'objets secs (un tiers en plus).

6. Les 2 lattes latérales en question auront une hauteur de dix palmes, si minime que soit la largeur et l'épaisseur; selon R. Yossé, la largeur devra être d'au moins 3 palmes.

Dans notre Misnâ, R. Yossé prescrit un minimum de 3 p., parce qu'il s'agit de lattes écartées du mur; mais si elles touchent au mur, R. Yossé reconnaît, comme le préopinant, qu'il suffit d'une mesure infime. En effet, on a enseigné : les lattes posées à l'entrée de la ruelle sont valables, si elles ne sont pas à 3 p. de distance du sol, ou du mur, à condition que la partie restée pleine soit supérieure au vide. Quant aux pierres en saillie d'une construction, s'il n'y a pas entre l'une et l'autre un intervalle de 3 palmes, elles suivront la même règle que les lattes, de même qu'au cas où une pierre angulaire sort d'un côté et une autre pierre sort d'un autre mur (il n'est pas besoin d'une latte additionnelle pour libérer le tout). Lorsqu'un mur se trouve évidé, ou diminué d'épaisseur, au point qu'à l'intérieur il ressemble à une palissade (aussi mince) et que le niveau reste uni à l'extérieur (⊓), ou à l'inverse, s'il ressemble à une palissade par l'extérieur qui est resté égal à l'intérieur (⊓⊔), on le considèrera à l'égal des lattes. Si la latte semble (par sa position) vouloir prolonger les parois de la ruelle, on la considère aussi, selon Aba b. R. Houna, comme rentrée au niveau du reste. Mais, objecta R. Hisdaï, n'est-il pas dit plus loin (IX, 2) : « lorsqu'une grande cour, par suite d'une brèche survenue au mur de clôture, se trouve ouverte sur une petite, il sera permis au propriétaire de la grande (en posant l'*eroub*) de porter les ustensiles au dehors, non au maître de la petite cour, laquelle forme une sorte de porte de la grande » ; or, les murs de la grande devraient être considérés au moins comme des lattes pour la petite, de façon à libérer cette dernière (n'est-ce pas analogue au mur précité, dont la brèche est visible du dehors)? On peut supposer, répond R. Aba b. R. Houna, qu'il s'agit du cas où les parois de la petite cour ont pénétré dans la grande à plus de dix coudées (ce que l'on ne peut plus considérer comme simple latte). R. Schiin objecta en présence de

légal devant avoir une coudée carrée sur 3 de hauteur, 450 coudées = 150 bains, et les 150 en reliquat = 16 bains et 2/3, ou au total : 166 et 2 fractions. 1. Peut-être cherchait-on alors la quadrature du cercle. — Notons, à ce propos, la remarque des Tossafistes sur B., même tr., f. 5a, disant : l'hypoténuse d'un parallélogramme de 1 sur 3 est moins longue que celle d'un carré, 1×1. 2. Mesure de liquide d'environ 51 litres.

R. Aḥa : la grande cour étant composée de 11 coudées et la petite de 10, il n'y a qu'une coudée d'excédant, qui, divisée en 2 parts de 3 p. chacune (diminuée en outre du montant de l'épaisseur du mur), devrait être annulée (n'en résulte-t-il pas, contre R. Aba, que pour admettre imaginairement la présence d'une latte, il faut une distinction visible à l'intérieur) ? On se mit à chercher où cet enseignement avait été énoncé, et l'on ne trouva pas. Alors Aḥa dit : R. Simon b. Lakisch nous a appris que tout enseignement qui n'a pas reçu la sanction d'une assemblée ne mérite pas d'attention [1]. En outre, dit R. Yossa, malgré l'infériorité de l'excédant, la petite cour reste interdite, parce qu'Aba admet [2] comme Rabbi qu'une cour pourra être autorisée pour le transport par la présence de 2 palissades, ayant chacune 4 p. S'il en est ainsi, objecta R. Yossa b. R. Aboun, que pour libérer une cour il faut 2 palissades ayant chacune 4 p., comment admettre la libération pour la grande cour? C'est que, dit R. Oukba au nom des autres sages, pour la grande cour, le léger excédant constitue juste la latte additionnelle qui produit la libération ; ce qui n'a pas lieu pour la petite. Si un mur de la ruelle est plus proéminent sur la voie publique que le 2e mur, il faut, selon Cahana, placer la poutre additionnelle en biais (λοξόν) et porter juste au-dessous de la place qu'elle occupe (inégalement). C'est aussi l'avis de R. Aḥa au nom de Cahana, qui ajoute la condition que la poutre ainsi disposée ne se prolonge pas au delà des dix coudées formant la porte. Par R. Yossé, R. Abdimé Naḥitha confirma cette règle et proclama que la poutre ne devra pas dépasser la limite de dix coudées. R. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Lakisch : il ne faut pas, en ce cas d'inégalité des murs, que le plus long dépasse le plus court d'un excédant de 4 coudées. Il en résulte que ce qui va de soi pour l'un (la limite de 10 coudées pour la poutre) est l'objet d'un doute pour l'autre (parlant seulement du prolongement de 4 coudées), et vice-versâ. Oula dit : lorsque cet enseignement parle de superposer la poutre en biais, il s'agit d'une proéminence de 3 à 4 coudées ; or, s'il y a moins de 3, le biais fût-il supérieur à dix coudées, ce serait permis ; si le prolongement était de 4 coudées, le biais eût-il moins de dix coudées, l'espace reste interdit, parce qu'il constitue un emplacement à part ; voilà pourquoi il est admis qu'il s'agit d'une proéminence ayant de 3 à 4 coudées.

7. Les barres verticales peuvent être érigées en n'importe quels matériaux, même par un être vivant que l'on attacherait à l'angle de la ruelle ; R. Yossé l'interdit. De même, un animal vivant ayant servi à couvrir une tombe propage l'impureté à ce qui le touche [3] ; selon R. Meir, il reste pur. On peut aussi écrire sur son dos un acte de divorce [4] ; R. Yossé le Galiléen déclare un tel acte sans valeur.

On a enseigné ; tout objet vivant peut servir de mur à la *Soucca* (tente de la fête des tabernacles), non de latte à la ruelle, selon R. Meir ; selon les autres

1. Cf. B., Houllin, 141. 2. Ci-dessus, § 1. 3. Tr. Oholoth, IX, 9. 4. Tr. Guittin, II, 3.

sages, au contraire, il ne peut pas servir de mur à une soucca, mais de latte à la ruelle. R. Aḥa dit que la même opinion est admise pour les 2 objets : celui qui l'admet comme pouvant servir de mur l'admet aussi comme latte de ruelle ; celui qui est d'un avis contraire ne l'admet pour rien (ni pour la ruelle). Non, dit R. Yossé, les règles varient à cet égard, et tel objet vivant peut servir de mur à la Soucca, parce que s'il s'échappe on s'en aperçoit de suite, tandis qu'il est interdit à titre de latte, parce que son absence pourrait ne pas être remarquée et entraîner l'interdit. R. Josué Dromia se leva alors avec les disciples de R. Yossa, et dit à R. Aḥa : les dernières paroles du dit enseignement contestent l'avis de votre maître ; car, quel serait, selon lui, le motif pour lequel les autres sages ne l'admettent pas comme mur de soucca, mais comme latte de ruelle ? S'il est interdit lorsqu'en s'échappant on ne s'en aperçoit pas, il devrait en être à plus forte raison de même lorsque cette absence frappe ? Donc, il y a 2 règles différentes à ce sujet selon R. Yossa ; comme il a été dit plus haut qu'il y en a 2 différentes selon R. Aḥa, il en est de même ici. R. Simon b. Carsena dit[1] au nom de R. Aḥa : R. Meir, R. Yossé et R. Eliézer b. Azaria expriment tous trois au fond la même opinion. Ici, dans notre Misnâ, des lattes qui ont servi à couvrir une tombe, R. Meir dit qu'elles restent pures ; de même, R. Yossé, au sujet de la pureté des tentes [2], dit qu'une chambre de bateau (étant mobile) n'est pas susceptible de propagation d'impureté si elle a abrité un mort ; enfin c'est aussi l'avis de R. Eliézer b. Azariah, exprimé au sujet du fait suivant [3] : il lui arriva d'entrer en bateau avec R. Akiba, lequel établit une soucca à la pointe du bateau. Le vent s'étant levé, la fit envoler. Akiba, lui dit R. Eliézer, où est ta soucca ! (Il le railla pour lui montrer l'inanité de sa construction ; il faut donc qu'elle soit consistante pour être valable).

R. Yossé le Galiléen déclare non valable un acte de divorce écrit au dos d'un être vivant [4], parce qu'il faut une *lettre écrite* (Deut. XXIV, 1) : comme un tel acte se compose exclusivement d'objets inanimés, de même il faudra toujours employer à cet effet un objet inanimé ; de même aussi, il faudra exclusivement avoir recours à ce qui n'est pas comestible. Les autres sages, au contraire, le permettent [5], parce qu'il suffit, selon eux, d'employer à cet effet, une matière première quelconque détachée du sol (fût-elle vivante). Est-ce que, selon R. Yossé le Galiléen, les tiges des comestibles sont considérées comme ces derniers et ne peuvent pas être utilisées, ou peut-on en user ? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : si l'on a écrit cet acte sur une corne de cerf, qu'ensuite l'on coupe et scelle, puis remet à la femme, l'acte est valable, parce qu'on l'a coupé avant de le cacheter ; si donc on l'avait cacheté d'abord, il ne serait pas valable, étant encore adhérent alors à l'animal destiné à la consommation. Donc, cette corne aussi (adhérente) serait considérée à l'égal de la

1. Tr. Soucca, II, 4. 2. Tr. Oholoth, VIII, 5. 3. Même série, tr. Succa, II, 3 (f. 52[d]); B., ib., 23[a]. 4. Tr. Guittin, II, 3 (f. 44[b]); B., ib., 21[a]. 6. Même série, tr. Sota, II, 4 (f. 18[a]).

chair. Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Mesha, c'est interdit s'il a été écrit sur le fond osseux de la corne ; mais si l'acte a été écrit sur la cornée creuse qui est pour ainsi dire distincte du reste, il est valable. R. Yossa demanda : applique-t-on la même règle (de considérer tout être vivant comme adhérent au sol) à la question de rendre les semences susceptibles d'impureté, ou non ? Une telle demande s'applique au cas où l'on pensait que le liquide tomberait sur un tel animal [1] et que de là il rejaillirait sur les fruits (la volonté de mouiller étant capitale pour la propagation de l'impureté) ; or, puisque R. Yossé le Galiléen a déclaré qu'il faut un objet semblable à une lettre écrite, à l'exclusion de tout être animé, en sera-t-il de même à ce sujet? Ou dira-t-on qu'en raison du verset (Lévit. XI, 34) : *Toute boisson que l'on peut boire dans un vase sera susceptible d'impureté*, c'est différent pour le liquide et qu'il aura la faculté de propagation ? Dira-t-on aussi que la pensée est effective si l'on avait l'intention de verser l'eau dans des puits, des citernes, ou des grottes? Non, fut-il répondu, la distinction est aisée à établir, puisque le verset emploie le terme *vase*, ou objet détaché du sol (non ce qui adhère).

8. Lorsqu'une caravane campe dans une vallée et que, dès la veille du samedi, on a entouré le camp avec des ustensiles à l'usage des animaux [2], on peut y transporter des objets, à condition que la haie soit haute d'au moins dix palmes et que ses interstices vides ne soient pas supérieurs à la partie remplie. Toute brèche atteignant presqu'une largeur de dix coudées est permise, étant considérée comme une porte, mais au-delà, c'est interdit.

R. Ada dit au nom de R. Ḥisda : il a fallu que la Misnâ parle du cas spécial à la caravane, selon l'avis seul de R. Yossé b. R. Juda, qui dit qu'un mur ne se composant pas de planches croisées entr'elles n'est pas valable comme tel ; et il reconnaît ici, par exception, l'admissibilité de l'entourage provisoire d'un camp. De même, l'on a enseigné : tout peut servir à ériger des cloisons, même des selles, ou des bâts, au besoin des chameaux (les êtres vivants peuvent servir de clôture), à condition qu'entre un bât et l'autre il n'y ait pas un intervalle aussi large que cet objet, ni de même une égale distance pour les objets analogues. Dans un mur percé, est-il dit plus loin (IV, 2), il ne faut pas que la partie subsistante soit vis-à-vis de la partie semblable, ni une brèche en face de l'autre, mais en alternant ces 2 sortes de parties entre elles. Il en résulte la déduction, au point de vue des hétérogènes [3], que toute brèche inférieure à 3 p. est comme close ; de 3 à 4 p., elle sera annulée si la partie conservée dépasse la rupture ; au cas contraire, cette dernière dominant, l'interdit a lieu d'être appliqué ; de 4 à 10 p., il faut non seulement que la partie conservée dépasse la brèche pour que l'autorisation soit donnée, mais il faut encore qu'il subsiste une partie en face de la brèche ; enfin, si la rupture dépasse dix,

1. Makhschirin, III, 7. 2. Des bâts, selles, ou couvertures. 3. Tr. Kilaïm, IV, 4; Soucca, I, 1.

même si la partie restée intacte est plus grande que la brèche, il n'est permis de tirer parti du terrain (pour semer) qu'en face du mur conservé, non en regard de la brèche. Cependant, au point de vue de la question du repos sabbatique, toute brèche inférieure à 3 p. est comme close ; de 3 à 4 p., comme de 4 à 10, la règle est la même, et si la partie maintenue surpasse la rupture, il est permis d'y transporter; au cas contraire, c'est interdit; si enfin il y a plus de dix, y eût-il un excédant de partie intacte contre celle en brèche, le tout est interdit. R. Ḥanania, ou R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : il n'est pas question de la limite de 3 à 4 palmes ; car la brèche de 3 p. ne saurait être annulée, et il n'y a pas là de place de 3 p. ayant une valeur propre [1] réelle. Mais, objecta R. Mena, n'est-il pas dit ci-après (§ 10) : « on peut entourer un camp avec des joncs » ? Et pourtant le jonc ne saurait être considéré comme un emplacement? Il n'y a rien à objecter de ce fait, fut-il répondu, car il s'agit là de joncs tellement serrés que l'espace est inférieur à 3 p., lequel est considéré comme tout à fait clos [2]. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab : en tous cas [3], dès que la partie maintenue surpasse celle qui est abattue, elle est autorisée (devient d'un usage permis).

9. Il est permis d'entourer ce camp en superposant 3 cordes l'une au-dessus de l'autre, à condition de ne pas laisser entre l'une et l'autre un intervalle atteignant 3 palmes; l'ensemble de ces cordes avec leur épaisseur devra avoir un peu plus d'un palme, de façon à ce que le total forme une hauteur de dix palmes.

10. On peut aussi l'entourer avec des joncs, à condition qu'il n'y ait pas d'intervalle atteignant 3 palmes. Tout cela s'applique au camp d'une caravane, dit R. Juda ; selon les autres sages, il n'est question de caravane qu'à titre d'exemple réel, non absolu. Nulle séparation n'est réelle si elle n'est pas composée de lignes horizontales et d'autres verticales, dit R. Yossé b. Juda ; selon les autres sages, l'une des 2 sortes suffit. On a autorisé 4 objets dans un camp : l'apport du bois de toutes parts [4], la dispense de se laver les mains avant de se mettre à table, la faculté de manger des fruits soumis au doute des dîmes (demaï), et la dispense de poser l'eroub, ou association symbolique des cours.

Cet entourage n'est permis, dit R. Zeira, que pour un camp de dix coudées ou plus, non au-dessous. De même il est dit : si l'on apporte une paroi de 7 p., que l'on place à un peu moins de 3 p. au-dessus du sol, elle est valable. D'une part on dit (ci-dessus) : tout espace inférieur à 3 p. est annulé; comment donc dit-on ici, d'autre part, qu'il sert à compléter la mesure de 10 palmes? Si tu veux faire une objection, lui fut répliqué, il faut la for-

1. Toute cette hypothèse, de 3 à 4 p., est donc à supprimer. 2. Bien différent d'une brèche. 3. Qu'il y ait une rupture inférieure à 3 p., ou qu'elle ait de 3 à 4 p. 4. Sans égard à la provenance comme propriété.

muler ainsi : si l'on apporte une planche d'un peu plus de 7 p., que l'on tient à 4 p. et une fraction au-dessus du sol [1], comment se fait-il qu'elle soit valable? C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan [2] : on considère comme jointes, la partie qui a été maintenue et celle qui est vide, si l'intervalle n'atteint pas 4 p., et à condition que la première partie surpasse la seconde —[3].

Selon R. Juda (§ 10), on peut entourer de joncs le camp d'une caravane; donc, pour le campement d'un homme seul, il faut une cloison entrelacée : c'est qu'il établit une distinction entre un particulier et une caravane. Est-ce que les autres sages, qui diffèrent d'avis avec lui, le contestent en tous points, ou font-ils aussi une distinction entre le particulier et la caravane? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : si une caravane réside sur un monceau ayant 10 p. de haut (véritable bien privé), ou dans une cavité ayant cette profondeur, ou dans un jardin entouré d'une haie, on peut y transporter partout, sans laisser le moindre vide inoccupé. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : si même une place est occupée par les selles et les bâts, ce n'est pas un vide. C'est aussi ce qu'a exprimé R. Houna, disant que l'emplacement serve à l'usage seul de l'homme (non à d'autres); car R. Aba dit au nom de R. Houna : à une ou 2 personnes on accorde un emplacement équivalent à la contenance de 2 *saas*; à 3, une place de 6 *saas*, et au-delà, on augmente l'espace en proportion, pour délimiter le campement. Pour constituer la caravane (avec ses privilèges), il faut au moins 3 hommes, et nul idolâtre n'est admis à compléter ce chiffre. Admet-on un enfant à ce titre? (question non résolue). Voici dans quel cas la présence de l'idolâtre a son importance : si 2 personnes, le vendredi, par leur présence simultanée, autorisent le transport dans un enclos, qu'un idolâtre survienne et agrandisse l'enclos, parce qu'il amène un 3e israélite, on ne devra pas dépasser la première limite arrêtée le vendredi soir; au contraire, si pour trois personnes on a délimité un espace de 6 saas, et qu'ensuite l'idolâtre a cherché l'un des présents, ce qui réduirait l'espace autorisé, le tout reste permis, parce que l'autorisation commence avec le samedi. R. Redifa dit que R. Nissa demanda si, en ce cas, on devait leur accorder le droit d'user de 3 angles superposés l'un à l'autre, de façon à ce que le sommet du 2e se trouve dans l'enclos de 2 saas du premier, et le sommet du 3e dans l'enclos du second ? (point non résolu).

R. Aḥa dit au nom de R. Ḥisda : R. Yossé b. R. Juda suit en partie l'opinion de son père, qu'un particulier peut occuper un enclos inférieur à 2 saas [4], et il diffère d'avis avec lui en ce qu'il accorde aux caravanes une place de 2 saas. Comment sait-on que R. Juda exige, pour l'emplacement d'un homme isolé, inférieur à la contenance de 2 *saas*, qu'il y ait une clôture entrelacée? Peut-être, en ce cas, ne diffère-t-il pas de l'avis des sages ? On le sait de ce que dit R. Aḥa, que R. Ḥanina ou R. Yossa enseigna au nom de R. Sches-

1. Soit plus de 10 en total. 2. Ci-dessus, § 3, et tr. Sabbat, XI, 2. 3. Le reste de ce § 9 jusqu'au § 10 est traduit, tr. Kilaïm, IV, 4 (t. II, p. 264-5). 4. Ci-dessus, § 3.

cheth : de même qu'il y a ici division d'avis entre les sages et R. Juda, au sujet du sabbat, que ce dernier exige une clôture de planches qui se croisent, de même il y a désaccord au sujet des hétérogènes ; or, pour ceux-ci, il suffit d'une distance de 1/4 d'un saa, et il n'y a de discussion qu'au cas où cet emplacement est encore coupé par une haie (ainsi réduit) ; il en sera donc de même pour le sabbat, et, même pour moins de 2 saas, R. Juda exige une clôture croisée. De combien de gens se compose un camp ? De cent, dit R. Ḥanania, comme il est dit (Juges, VII, 19) : *Gédéon vint, accompagné de cent hommes se trouvant au bout du camp.* R. Abina n'admet pas cette déduction, parce que ce verset n'a pas le mot *camp* pour commencer, mais à la fin. Selon R. Yoḥanan, il suffit de dix, comme il est dit (I Sam. XXV, 9) : *les jeunes gens de David* (au nombre de dix) *vinrent parler à Nabal, etc. et campèrent.* Cette dernière expression (superflue), dit R. Iousta b. Schona, indique qu'ils formaient ainsi un camp (avec un tel nombre). R. Juda b. Pazi dit : le nombre de dix suffit pour constituer le camp, de ce qu'il est dit (I Chron. XII, 22) : *jusqu'au grand camp* [1], *semblable à un camp divin,* dernier terme qui s'applique à une réunion de dix hommes. On a enseigné au nom de R. Juda que 12,000 h. représentent le grand camp d'Israel, comme celui qui alla combattre Midian.

Ceux qui partent pour une guerre volontaire (postérieure à la conquête de la Palestine) peuvent ramasser du bois vert (auquel le propriétaire ne songe pas), mais le bois sec leur est interdit, sous peine de commettre un vol ; tandis que ceux qui partaient pour la guerre obligatoire (sous Josué) pouvaient aussi bien prendre le bois sec que le vert. R. Daniel fils de R. Qatina dit au nom de R. Houna : les fagots ficelés, dont la destination est ainsi déterminée, sont interdits sous peine de commettre un vol. Tout cela est permis aussi longtemps que les bottes ne sont pas adossées au buisson en élaboration (ou auprès des outils) ; mais si elles y sont adossées, est-il aussi permis d'en user ? Et de même on est dispensé, en temps de guerre, de se laver les mains avant le repas si l'on n'a pas de source d'eau dans le voisinage ; ou la dispense subsiste-t-elle aussi en cas de voisinage de l'eau ? (questions non résolues). A l'entrée de la ville (au retour de la guerre), les fruits soumis au doute du prélèvement des dîmes sont libérés par ce seul fait d'avoir été ainsi importés (à l'état permis) ; mais en sortant (au départ), les règles du *Demaï* (doute) doivent être observées, parce qu'à la maison, les travaux de ce genre peuvent être accomplis. R. Yossa au nom de R. Abahou, ou R. Ḥiskia au nom de R. Juda b. Pazi rappelle le sens du terme *Demaï* : c'est un produit dont on peut supposer qu'il a été libéré des dîmes, ou admettre qu'il ne l'a pas été [2]. — Ils sont aussi dispensés de *l'eroub*, dit la Misna. Toutefois, dit R. Ḥiya b. Asché, la dispense n'est applicable qu'à *l'eroub* des cours ; mais *l'eroub* pour la jonction des distances (au delà de 2000 coudées) est prescrit légalement et ne peut pas

1. Littéral. : jusqu'à ce qu'il y eût une armée considérable, etc. 2. Tr. Maasser schéni, V, fin (t. III, p. 261), et ci-dessus, tr. Sabbat, II, 7.

être abrogé. Cependant, y a-t-il lieu d'appliquer au camp *l'eroub* des cours? (et n'en résulte-t-il pas qu'il s'agit de celui des distances?) Il s'agit de permettre le transport d'une tente à l'autre au milieu du camp (ce serait là *l'eroub* des cours, qui est inutile en cas de guerre). Ainsi, l'on a enseigné : entre les tentes d'un même camp, il n'y a pas lieu de poser *l'eroub* de jonction; c'est exigible entre les tentes d'une même caravane. Juda b. Téma ajoute : les guerriers peuvent aussi camper partout, et sur la place où ils sont tombés, on les enterre, n'agissant pas à leur égard comme les païens font pour ceux qui sont morts au combat, πόλεμος. Selon les uns, il n'est pas permis de les déplacer du tout ; selon d'autres, c'est permis; ce que R. Ḥisda explique ainsi : C'est permis, lorsqu'ils sont entassés en grand nombre (pour leur creuser à chacun une tombe spéciale, il faut d'abord les enlever); il est interdit de les déplacer lorsqu'ils sont dispersés (et qu'il suffit de creuser sur place). Comme ils sont dispensés de 4 prescriptions au départ, ils le sont aussi au retour (de crainte d'un retour offensif à l'arrière). R. Yossé b. R. Aboun déduit cette dernière autorisation de ce qu'il est dit (Juges, VII, 3) : *S'il est un homme qui a peur et regrette le foyer, qu'il s'en retourne de bonne heure de la montagne de Galaad;* or, ce départ précipité avait lieu pour échapper à l'éventualité d'une embûche, offrant autant de dangers que la marche en avant. Aussi, R. Yossé b. R. Aboun vient confirmer au nom de Rab que la dispense a lieu aussi bien au retour qu'au départ.

CHAPITRE II.

1. On peut établir des clôtures de planches, πεσσοί, autour des puits (afin de puiser librement) ; et 4 planches doubles (δύω עמוד) aux angles représenteront 8 places, dit R. Juda ; selon R. Meir, on en posera 8 équivalant à 12, savoir : 4 doubles (aux angles) et 4 droites (au milieu). Leur hauteur sera de dix palmes, la largeur de six, et l'épaisseur quelle qu'elle soit. L'intervalle sera suffisant au plus pour 2 attelages ayant chacun 3 bœufs, dit R. Meir ; selon R. Juda, chaque attelage pourra être de 4 bœufs, bien entendu liés ensemble, non libres, mais de façon que l'un puisse entrer pendant que l'autre sort.

Comme la partie renversée dépasse celle qui reste debout, le transport y est interdit; on est donc tenu d'ériger de doubles planches, non des droites, et encore cette autorisation est seulement applicable à ce cas spécial, pour avoir la faculté d'aller au puits, non à d'autres cas. R. Zeira dit au nom de R. Eliézer : on peut en conclure à fond jusqu'où vont les règles relatives aux limites sabbatiques, ou aux clôtures; car si l'on a érigé un tel enclos sur un emplacement public, et que de la rue l'on y jette un objet, l'on est coupable [1] d'avoir transporté d'un domaine à l'autre (c'est que l'enclos, même sur la voie

1. Ci-dessus, I, 8.

publique, a sa valeur propre). Voici la raison, dit R. Yossa, pourquoi la palissade devra avoir 6 p. de largeur : d'une part, l'on a accordé plus de facilités, en ce qu'au lieu d'avoir une plus forte part de mur debout que de rupture, l'inverse est aussi autorisé ; par contre, on a aggravé la question de clôture, et au lieu d'une palissade de 4 p., celle-ci aura 6 p. R. Jérémie dit au nom de Rab : l'apposition des planches autour des puits aura été autorisée seulement pour préserver ceux qui vont à Jérusalem aux jours de grandes fêtes. Selon R. Abin, c'est seulement permis à ce moment (non plus de nos jours) ; selon R. Jérémie au nom de Samuel b. R. Isaac, on l'a permis à cause d'eux , et l'autorisation subsiste toujours. En effet, dit R. Ezra en présence de R. Mena, notre Misna prouve qu'il en est ainsi, puisqu'elle permet d'établir des planches autour des puits, en s'exprimant au présent. Cependant il a été enseigné [1] : Le samedi, on tire de l'eau du puits à roue, et aux autres jours fériés on en tire du grand puits, ou du puits des eaux fraîches, parce que lors du retour d'Israël venant de la captivité et de leur arrêt auprès d'un certain puits, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux (Haggée, Zakharie et Malakhie) leur firent adopter la convention qu'aux jours de fête on aurait recours au puits d'eau fraîche, à l'aide d'une poulie ; et ce n'est pas à dire que c'est permis partout, car, lesdits prophètes n'ont pas autorisé tous les puits, mais seulement celui qui se trouvait situé au milieu du campement. Or, il est dit à ce sujet : celui-là seul était autorisé, aucun autre (et, de même ici, la clôture du puits n'est permise qu'à ceux qui se rendent à Jérusalem, non plus de nos jours). R. Abdima de Ḥipa enseigna dans sa localité, ainsi que R. Jérémie à Ḥalaf, qu'il est permis de nos jours d'établir des planches autour des puits. Les compagnons d'étude avaient supposé que R. Meir adopte l'avis de R. Juda, que des doubles planches suffisent. Mais en est-il bien ainsi ? Comment le supposer, lorsque, d'autre part, R. Meir a déclaré qu'il exige aussi al présence des planches droites ? Il est cependant possible d'admettre un accord d'opinions entre R. Meir et R. Juda, se contentant de doubles planches ; et s'il est vrai qu'ici R. Meir exige aussi des droites, c'est pour que l'on ne suppose pas qu'il soit permis en principe de se contenter des doubles planches pour la clôture sabbatique, de sorte que l'on agirait de même ailleurs, en enfreignant une défense rabbinique. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : R. Meir n'adopte pas l'opinion de R. Juda, et il exige les 2 sortes de planches, pas plus que R. Juda n'admet l'opinion de R. Meir, qu'en cas de trop grande rupture on puisse la réduire par l'apposition de planches droites, et il faut prolonger les doubles. R. Mena observa : bien que R. Yossa mon maître n'ait pas dit expressément qu'il y a discussion entre R. Meir et R. Juda, il a exprimé un avis dans ce sens et laissé entendre son intention. R. Aba et R. Aboun demandèrent, devant R. Zeira, quelle devra être la longueur de la double planche (selon R. Meir), pour que l'on puisse se passer de la droite ? Lorsque les planches, fut-il répondu, n'ont pas 4 p. de séparation, elles sont comme closes (et la droite est

1. Tossefta à ce tr., § 8 ; et ci-après, X, 12.

inutile) ; s'il y a un intervalle de plus de 6 p., la séparation est réelle (et il faut des planches droites, selon tous). Il n'y a de doute (et discussion entre R. Meir et R. Juda) que pour un intervalle de 3 à 4 p. ; car, si R. Meir admettait comme R. Juda, qu'il suffit alors de prolonger les doubles, il n'aurait qu'à prescrire en tous cas d'employer des planches doubles longues, sans avoir nul besoin de droites ; puisqu'il n'a pas recours à ce moyen, c'est une preuve qu'il admet toujours l'emploi des planches droites. Toutefois, dit R. Aba b. Mamal, ceci ne prouve rien ; il se pourrait que R. Meir admette comme suffisant le prolongement des doubles, et il prescrit seulement l'addition des lattes droites dans le cas supposé par R. Juda (d'une brèche de plus de 13 coudées). Non, répliqua R. Yossé, ce n'est pas selon l'hypothèse de R. Juda que R. Meir parle d'addition de lattes droites : il la prescrit d'après sa propre opinion ; sans quoi, lorsqu'il est question de pourvoir à ce que le mur maintenu dépasse la brèche, il ne parlerait pas de lattes droites (il y a donc bien divergence d'avis).

S'il y a là (à l'entrée) une grande pierre, on estime quelle serait sa capacité en cas de division en 2 parts : si alors chaque côté a 6 p., elle est considérée comme double planche ; selon d'autres [1], il devra rester cette mesure après que la pierre a été perforée. Les compagnons d'étude avaient supposé que, selon ce dernier avis, il s'agit de trouver ladite mesure à l'intérieur de la pierre [2], et, selon les premiers, à l'extérieur. Non, dit R. Yossé, on ne suppose pas cette distinction ; car, si après la perforation de tout l'intérieur, il ne restait qu'une paroi aussi mince qu'une pelure d'oignon, elle suffirait encore à constituer la clôture. C'est que, sans admettre cette distinction entre les 2 opinions précédentes, il s'agira en tous cas de mesurer une coudée à l'intérieur : la divergence entre eux consiste en ce que celui qui parle de perforer traite d'une pierre ronde (il s'agit d'estimer si, après avoir été équarrie, elle a encore une coudée de surface de chaque côté) ; l'autre parle d'une pierre cubique, qui, fendue en deux, conserve la même surface. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'un des préopinants dit à son compagnon qu'au fond il n'y a pas de désaccord entre eux ; car, toi qui exiges la perforation et la coupe, tu parles d'une pierre ronde, tandis que j'ai seulement en vue une pierre carrée. S'il s'y trouve une cavité profonde de 10 p. et large de 4, ayant une longueur d'au moins 6 p. de chaque côté, elle est considérée au même titre qu'une double planche. En réalité, on n'exige pas que la cavité seule ait cette mesure ; on y englobera aussi toute sinuosité de terrain (gibbus), dont une partie est élevée et le reste en déclivité.

S'il y a 5 joncs, séparés entr'eux par moins de 3 p., mais formant un ensemble de distance de 6 p. dans chaque sens [3], on les considère à l'égal d'une double planche. Si 3 joncs sont disposés en angle droit, distants l'un de l'autre, mais réunis par une liane en haut, est-ce qu'il suffit de poser des lat-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Ce qui fait supposer qu'elle est un peu plus grande, si elle n'est pas cubique. 3. On les suppose ainsi disposés.....

tes pour les juger isolés, de même qu'en un tel cas l'angle d'un champ sera préservé de la loi de l'abandon ? Non, car ce dernier privilège n'est effectif pour l'angle que si le champ est entouré des 4 côtés : il s'agit de savoir si les joncs, disposés en rond et rattachés par une liane, sont considérés comme joints au point d'annuler le vide. Comment peut-on poser une telle question? N'a-t-on pas dit aussi plus haut, au sujet de la pierre angulaire, qu'on la suppose fendue en 2, et que si, en ce cas, elle a 6 p. de chaque côté, elle a autant de valeur qu'une planche double? Pourquoi ne pas attribuer ici la même valeur au nœud de liane? Ce n'est pas semblable : la pierre pourra être perforée jusqu'à sa dernière enveloppe extérieure et servir encore de clôture ; tandis qu'ici, où il y a déjà un grand vide au milieu, si l'on supposait une disjonction, il n'y aurait plus la consistance voulue pour appliquer la loi sur l'angle du champ.

Un mur, ou un arbre, ou un bouquet de joncs, seront considérés comme une double planche : s'ils ont poussé spontanément, on pourra transporter au-dessous d'eux, dans une limite d'espace équivalent à 2 saas ; si on les a placés là spécialement comme clôture, il est permis de transporter dans tout l'enclos, eût-il une étendue d'un *cour* (grand espace), ou même de deux. Si dans un grand puits, on a placé des planches dans une moitié seulement de sa largeur, non dans le reste, le transport sera seulement autorisé dans la première moitié.

Si, entre 2 puits entourés de planches, il se trouve un 3e non clos, quelle sera la règle pour ce dernier? Le considèrera-t-on comme les 2 puits extérieurs, et pourra-t-on y puiser de l'eau, ou non? Toutefois, il n'y a de doute que lorsque 2 hommes puisent chacun à l'un des puits ; mais si une même personne tire indifféremment de l'eau de l'un ou de l'autre (tout étant au même), celui du milieu sera aussi autorisé à l'usage. Lorsqu'une cour ouvre sur un enclos de planches, il est permis de transporter de la cour à l'enclos et *vice-versâ* ; mais entre 2 cours différentes, quoiqu'aboutissant au même enclos, c'est interdit. En réalité, dit R. Aba, ce n'est pas seulement entre 2 cours que le transport est interdit, mais même entre 2 maisons jointes par une même cour et aboutissant à un tel enclos. Les compagnons d'étude ont supposé que l'interdit a lieu à défaut d'*eroub* ; mais, si cette jonction a été accomplie, ce serait permis. Non, dit R. Daniel, fils de R. Qetina, au nom de R. Houna, même au cas où la jonction par l'*eroub* aurait eu lieu, l'interdit subsiste ; car l'*eroub* n'empêche pas que ce soient 2 emplacements divers. R. Houna, en ce point, est conforme à son opinion exprimée dans la discussion suivante [1] : lorsqu'il se trouve qu'une ruelle sépare la propriété d'un païen de celle d'un juif, cette participation du païen au passage, dit R. Houna au nom de Rab, provoque l'interdit malgré l'*eroub*, qui est disposé entre les maisons juives ouvrant aussi sur la partie juive de la ruelle ; selon Aba b. Ḥana au nom de R. Yoḥanan, on ne provoquera pas d'interdit de cette sorte, y eût-il seulement un *eroub* applicable au transport d'une fenêtre de maison juive à l'autre. En admettant même que R. Houna adopte l'avis de R. Yoḥanan

1. Ci-après, VI, 7.

et autorise alors le transport, en cas d'*eroub*, il déclarerait pourtant qu'ici (pour l'enclos de planches) c'est toujours interdit ; car, ici, il peut arriver que demain le puits soit ruiné, et l'on supposerait que l'*eroub* par l'enclos de planches suffit, sans l'*eroub* des cours : ce qui est contraire à l'avis de tous. R. Yossé b. R. Abou n dit : on n'a permis de profiter de l'enclos du puits que pour tirer de l'eau. Si, dans le puits qui était à sec le vendredi, il est tombé de l'eau le samedi (s'il a plu), celle-ci est arrivée à l'état d'interdit subsistant depuis la venue du samedi ; si, au contraire, il s'est desséché en ce jour, le commencement du samedi a présidé à l'autorisation de transport, qui sera maintenue. Selon R. Yôna, R. Nassa demanda si entre les planches de bordure d'un puits formant juste la limite entre la voie publique et un bien privé, il est permis aussi de transporter, ou non. Voici la règle : au cas où l'intervalle est de 4 p., il est considéré comme un seuil interdit ; s'il est moindre, ce seuil est permis, et l'on pourra transporter de chaque côté, à condition de ne pas l'utiliser comme lieu de transition entre la voie publique et un bien privé. — On a enseigné : 6 bœufs attelés représentent 10 coudées, selon R. Meir ; R. Juda dit : c'est un espace variant entre 13 et 14 coudées (à cause du plus ou moins d'alignement dans la marche), car, chaque vache représente une mesure d'une coudée et 1/2, plus une coudée d'intervalle entre chaque paire.

2. Il est permis d'adapter cet enclos près du puits, à condition que la vache, au moment de s'abreuver, se trouve avoir la tête et la majeure partie du corps à l'intérieur. On peut aussi le placer à un certain éloignement du puits, pourvu que l'on augmente en ce cas les planches de l'enclos.

R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : dès que la mesure adoptée pour une vache est constatée, il est permis d'y avoir recours même pour un chameau, dont la longueur du cou fait que tout le corps reste au dehors ; il serait défendu d'admettre au puits même un chevreau, dont tout le corps peut se maintenir dans l'enclos. On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : il faut assez d'espace entre les planches et le puits pour l'accès du chameau et de son conducteur. Est-ce à dire qu'il s'oppose à l'avis de la Misna, qui assigne une mesure moindre ? Non, dans le même espace où la vache peut étendre le cou, le chameau se tient en se rétrécissant. Pourquoi la Misna exige-t-elle que la majeure partie de la vache soit à l'intérieur ? Ne lui arrive-t-il pas souvent, en étant placée au dehors, de manger ou boire dans un lieu privé ? Dans le présent cas, répond R. Yossé, il arrive que l'on tend le seau à la bête pour l'abreuver (et il y a à craindre un transport interdit), tandis qu'il n'y a pas de crainte si elle mange seule. — Lorsqu'il est question d'« augmenter », il faut ajouter des planches doubles et d'autres droites, selon R. Meir ; mais, selon R. Juda, les premières seules suffisent.

3. R. Juda dit : l'espace aura au plus la contenance de 2 saas de

semences [1]. On n'a fixé cette étendue, fut-il répliqué, que pour les jardins, ou les parcs boisés; mais si c'est une étable, ou un enclos, ou un cellier, ou une cour, l'espace pourra avoir une contenance de 5 *cours*, ou même de 10 cours. On peut aussi le placer à un certain éloignement du puits, pourvu que l'on augmente en ce cas les planches de l'enclos.

4. R. Juda dit : Si un chemin public traverse cet enclos, il faudra le déplacer sur les côtés ; selon les autres sages, c'est inutile. Soit pour une citerne publique, soit pour un puits public ou privé, on peut adapter des planches ; seulement, pour le puits particulier, la clôture devra être haute de 10 palmes, selon R. Akiba. R. Juda b. Bava dit : on n'établit de planches que pour les puits publics, tandis que pour les autres, il suffit d'un treillis haut de 10 palmes.

Est-ce que, dans l'enclos de planches (qui, selon R. Juda, au § 3, ne devra pas dépasser la contenance de 2 saas), l'espace vide occupé par le puits est à défalquer de la mesure, ou non ? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit : R. Simon b. Eléazar dit qu'entre un puits d'une contenance de 2 saas et l'enclos de 2 planches, il ne pourra rester qu'un interstice suffisant juste à laisser passer la tête et la majeure partie du corps d'une vache ; cela prouve que l'espace occupé par le puits fait partie de la mesure totale.

R. Yoḥanan dit : l'opinion exprimée ici (§ 4) par R. Juda, est en contradiction avec ce qu'il dit plus loin (IX, 4) : « Sous des ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés, il est permis de transporter des objets le samedi, selon R. Juda ; mais les autres sages l'interdisent. » Non, dit R. Eliézer, il n'y a pas de contradiction, selon l'explication de R. Jérémie que R. Eliézer adopte l'avis de R. Juda ; car l'autorisation exprimée plus loin par ce dernier, s'applique aux arches des ponts qui s'ouvrent sur des vallées (places intermédiaires), mais il l'interdit aussi, si elles ouvrent sur la voie publique, comme ici pour l'enclos de planches. Mais, objecta R. Yossa, puisqu'en tous lieux R. Eliézer se fonde sur l'opinion de R. Ḥiya le Grand, comment se fait-il qu'ici il soit en opposition avec lui ? Or, il a enseigné que, pour libérer les ruelles aboutissant à la voie publique, il suffit, selon R. Juda, de placer une latte de chaque côté, ou une poutre ; selon les autres sages, il faut les deux additions d'un côté, et le simulacre d'une porte à l'autre extrémité ; comment donc se fait-il qu'ici, selon R. Eliézer, R. Juda se range à l'avis plus sévère des autres sages ? C'est que, fut-il répondu, pour les ruelles percées, il ne s'agit que d'une ouverture de 10 coudées (et un indice d'addition suffit) ; tandis que pour l'enclos du puits, dont l'accès va jusqu'à 13 coudées, le transport est seulement autorisé si l'enclos aboutit à une vallée, non au-delà. — L'opinion précitée (que, pour les ruelles, on suppose une ouverture ayant 10 coudées

1. Tr. Schebiith, I, 5.

au plus) est contestée par d'autres rabbins, savoir R. Aḥa, au nom de R. Oschia, qui demanda à son père quelle est au plus, selon R. Juda, la mesure de la brèche d'une ruelle : elle sera au maximum de 13 coudées, lui répondit-il. Comment donc se fait-il qu'ici il la réduit à 10 coudées ? Il n'y a pas de contradiction, répondent les rabbins de Césarée : pour les arches percées aux 2 bouts, ce qui subsiste dépasse le vide de la rupture (et un indice d'addition suffit), tandis qu'ici il y a, au contraire, plus de vide que de partie debout.

Quelle est (selon R. Akiba) le motif de distinction entre la citerne publique et celle qui est privée ? Pour celle qui est publique, le bruit de l'adaptation d'un enclos est bientôt répandu ; ce qui n'a pas lieu pour le bien privé. S'il en est ainsi, l'érection des planches auprès d'un puits particulier devrait être interdite ? En effet, il y a une autre raison : c'est que, pour le puits public, dès que l'eau y fait défaut, tous le savent, et l'on ne s'y rend pas ; tandis que si cela arrive au puits d'un particulier, on l'ignore (et il se peut que l'on y transporte des objets indûment). R. Jacob b. Aḥa Amram, ou R. Juda, au nom de Samuel, dit que l'avis de R. Juda b. Bava sert de règle. En effet, dit R. Juda père de R. Matnia, il y a un enseignement qui dit expressément : on établit un enclos autour des citernes, non des puits. Mais notre Misnâ ne dit-elle pas : « Pour le puits particulier, la hauteur devra être de 10 p., selon R. Akiba » ? N'en résulte-t-il pas que la restriction s'applique seulement aux puits particuliers ? Non : voici la déduction à tirer de la Misnâ : il y avait lieu d'autoriser l'enclos autour des citernes et puits publics ; du défaut de cette expression, on déduit qu'il est seulement permis d'ériger l'enclos pour la citerne publique.

5. Celui-ci dit aussi : si un jardin ou un parc a un espace de 70 coudées et un excédant carré, entouré d'une haie haute de 10 palmes, on pourra, le samedi, y déplacer les objets, à condition qu'il s'y trouve une guérite de gardien, ou un pavillon d'habitation, دير, ou que ce soit une place voisine de la ville. R. Juda dit : Si même il n'y a qu'une citerne, ou un puits, ou une grotte, il est permis d'y transporter. R. Akiba permet le transport, même s'il n'y a aucun de ces derniers objets, à condition que ce soit un espace carré de 70 coudées et une fraction. R. Eliézer dit : si l'étendue est plus longue que large, n'y eût-il qu'une différence d'une coudée, le transport est interdit. R. Yossé le permet, si même la longueur dépasse 2 fois la largeur.

La mesure adoptée par la Misnâ, dit R. Samuel b. Naḥman, au nom de R. Yonathan, a été déduite de celle qu'avait la cour du Tabernacle, comme il est dit (Exode, XXVII, 18) : *la cour avait en longueur* 100 *coudées et en largeur* 50. Or, si l'on divise le parallélogramme de 100 coudées par 50 bandes d'une coudée de large, on a près de 5000 ; car 70×70=4900, soit 5000 moins 100 ; aussi la Misnâ adopte le carré de 70 plus une fraction, pour parfaire le décompte par défaut. Ce supplément, dit Samuel, sera

de 2/3 de coudée (ou 4 p.). Le carré, ayant 70 coudées et 2/3 dans chaque sens donne deux bandes de 140/3 (ou ensemble 280/3), soit en coudées : 93 et 1/3 ; en retranchant 4/9 pour les 4 angles de jonction des bandes, il restera 19/3 sur la longueur d'une coudée (6 et 1/3), moins 1/9. C'est à ce sujet qu'un enseignement dit : il s'agit d'un détail infime en fait de résidu, pour lequel les sages n'ont pas cru devoir appliquer l'interdit. Dans un parc ayant une contenance équivalent à 2 saas (paraissant dépasser cette mesure), il n'est pas permis de transporter au-delà de 4 coudées ; si 2 parcs se touchent, dont l'un a une contenance d'un saa et l'autre est d'un saa moins 4 coudées (soit, en total, moins de 2 saas), R. Zeira au nom de R. Yoḥanan permet de transporter dans le second espace, comme complément du premier ; R. Ila au nom de R. Yoḥanan le défend (de crainte d'extension à un 3e parc). R. Zeira dit : R. Ila reconnaît (quoiqu'il parle de 2 parcs voisins) qu'en présence de 3 parcs ayant chacun un saa de contenance, il est permis de transporter de l'un à l'autre. Le parc dont parle la Misna pourra avoir jusqu'à 2 saas. R. Abahou ajoute : puisqu'en cas d'excédant, on rend le transport permis (comme dans un bien privé), on serait coupable d'y jeter un objet de la voie publique. Mais, demanda R. Samuel b. R. Isaac, on comprend cet interdit en principe, s'il y a un léger excédant (constituant la privauté du bien) ; mais y a-t-il assez de gravité pour que la transgression entraîne un sacrifice de péché ? En outre, s'il en est ainsi, au cas où la poutre de traverse au-dessus d'une ruelle se trouve sise à plus de 20 coudées de hauteur, devrait-on être coupable si l'on y jette un objet de la rue, par suite de la possibilité de réduire la ruelle en bien privé, en abaissant un peu la poutre ? De même, on ne saurait admettre la culpabilité, si l'on a jeté un objet dans une ruelle dont la brèche a plus de 10 coudées. sous le prétexte que R. Juda admet qu'elle peut avoir jusqu'à 13 coudées. — Lorsqu'une cour est ouverte (rompue) sur un parc, on peut porter de la cour au parc, non à l'inverse. R. Juda d'Antodrya (? Antarudya) demande s'il est permis de porter d'un parc à un autre, en passant par une cour commune ? (question non résolue).

Est-ce que l'avis exprimé ici par R. Juda (au sujet de l'emplacement d'un parc) contredit ce qu'il dit ailleurs [1] qu'un parc, considéré comme tel, devra être situé près d'une ville ? Non, dit R. Mena ; car la présence d'un puits, ou d'une citerne, exigible ici, tient lieu de maison d'habitation. Dans notre misnâ, R. Eliézer dit : « Si la longueur dépasse la largeur, fût-ce d'une coudée, on ne peut rien emporter de là. » Cette opinion de R. Eliézer prouve qu'il n'adopte pas l'avis émis plus haut par R. Yonathan (que l'on déduit la mesure adoptée pour le parc, de celle qui est usitée pour la cour du tabernacle). « R. Yossé permet le transport, est-il dit, si même la longueur dépasse 2 fois la largeur. » Cette opinion confirme ce qu'a dit R. Yonathan (et le carré n'est pas exigible). On a enseigné en effet : au sujet d'un carré ayant 10 coudées 1/2 en tous sens, R. Yossé dit que la longueur pourra avoir le double de la largeur, sans préjudice d'autorisation.

1. Ci-dessus, I, 4, et tr. Beça, IV, 2.

8. R. Elaï dit avoir entendu formuler par R. Eliézer l'avis qu'il pourra y avoir une étendue telle, qu'elle contienne l'équivalent d'un *cour* de semences. Je lui ai entendu dire aussi : si l'un des habitants d'une cour commune a oublié d'y poser le symbole de réunion par l'*eroub*, il lui est interdit de rien porter de là dans sa maison, ni d'en sortir nul objet, mais ce sera permis aux habitants. Je lui ai encore entendu dire : à Pâques, il est permis de remplir le devoir de manger une plante amère en employant de la scolopendre, عقربان [1]. Cependant, je me suis enquis à ce sujet auprès de tous ses disciples pour que l'un d'eux confirmât cet avis, et je n'ai trouvé personne.

Selon R. Abahou au nom de R. Eliézer, la discussion de la Misnâ a lieu pour une étendue de 2 *saas* équivalent à la contenance d'un *cour* (en ce cas, R. Eliézer permet aussi le transport dans le parc). — « Je lui ai entendu dire aussi, ajoute la Misnâ, que si l'un des habitants d'une cour commune a oublié d'y poser l'*eroub*, il lui est interdit de rien porter de là chez lui » ; et ce n'est pas en contradiction avec une autre misna (plus loin, VI, 3), car plus loin c'est l'avis d'autres sages, tandis qu'ici c'est l'avis de R. Eliézer. Les rabbins disent que l'homme peut annuler la propriété de sa cour (de façon à la rendre accessible à tous), non celle de la maison (qui, à titre privé, reste interdite) ; R. Eliézer permet aussi bien d'annuler la privauté de la maison que celle de la cour. Mais, selon R. Eliézer, après l'annulation de la maison, le maître devrait être traité au moins comme un hôte et être autorisé à y porter? C'est que, répond R. Ḥiya b. Ada au nom de R. Simon b. Lakisch, c'est une sorte d'amende que R. Eliézer lui a imposée par cet interdit (pour le punir de n'avoir pas participé à l'*eroub* commun). Mais, objecta R. Siméï, est-ce que, pour la transgression involontaire d'un précepte rabbinique, on impose l'amende (c'est donc inadmissible). R. Aba fils de R. Papi demanda : est-ce qu'au cas où le propriétaire aurait déclaré expressément qu'il annule son droit sur la maison, les rabbins admettent comme R. Eliézer l'interdit du transport, et de même, en cas d'annulation formelle des droits sur la cour seule (non de la maison), R. Eliézer partage-t-il l'avis des autres sages, que le transport reste permis? (question non résolue). — On avait supposé que l'observation de R. Ilaï, de n'avoir trouvé aucun compagnon confirmant son avis, se rapportait seulement au fait d'employer de la scolopendre à Pâques ; mais on trouva un enseignement disant que rien de ce qu'avait dit R. Ilaï n'a été confirmé par d'autres.

1. V. Schebiith, VII, 2. Maïmoni rapproche du terme hébreu *'aqrab* l'homonyme arabe, dont le sens habituel est « scorpion » et qui désigne ici une plante médicale, ou la scolopendre. C'est ce que dit formellement Ibn-Beithar (aux termes d'un très vieux ms. arabe de la B. N., dépourvu des points diacritiques, que M. Fagnan a bien voulu consulter pour nous). V. trad. Sontheimer, II, 202, qui le rend par : Asplenium Ceterach.

CHAPITRE III

1. On peut poser l'eroub et former l'association avec tout aliment, sauf de l'eau ou du sel. On peut acheter aussi tout aliment avec de l'argent provenant de la 2e dîme, sauf de l'eau ou du sel. De même, celui qui s'est interdit par vœu de n'accepter aucune nourriture peut prendre de l'eau ou du sel. Même le nazaréen peut prendre du vin pour l'eroub, ainsi qu'un simple israélite peut user de l'oblation sacerdotale; Somkos n'autorise que le profane, et le cohen pourra poser l'eroub dans un champ funéraire [1]. Selon R. Juda, c'est permis dans un cimetière en exercice, puisque le cohen pourrait l'enlever de là au besoin [2] et le manger au dehors.

R. Aḥa dit : notre Misnâ, qui permet d'employer tout pour l'*eroub*, est conforme à l'avis de R. Eliézer, disant plus loin (VII, 10) : « Avec tout aliment, on peut poser l'eroub et former les associations, sauf avec de l'eau ou du sel.» R. Yossé dit : notre Misnâ peut s'expliquer selon l'avis de tous ; car ici, il est question de poser l'eroub pour joindre les limites sabbatiques, ou de former des associations aussi bien pour les limites que pour les ruelles (tandis que, plus loin, il y a désaccord d'avis à l'égard de l'eroub des cours). Notre Misnâ ne saurait émaner de R. Meir, puisque l'on a enseigné : tout ce qui peut être mangé à l'état cru peut servir aussi à l'eroub ; mais ce que l'on mange seulement avec du pain ne peut pas y être employé. Ainsi, l'ail ou l'oignon, selon R. Meir, ne pourra pas servir à cet usage. Aussi, R. Juda a enseigné : comme il arriva à R. Meir de passer le samedi à Ardaqsam, un habitant vint le voir, venant d'au delà des limites sabbatiques, en lui disant que, pour franchir cette limite, il a posé un eroub en employant des oignons ; sur quoi, R. Meir l'obligea à rester dans l'espace de 4 coudées qu'il occupait, ne pouvant sortir de là, à défaut d'un eroub valable. Toutefois, fut-il répliqué, notre Misnâ peut émaner de R. Meir, lorsqu'elle dit de former l'eroub et de poser l'association avec tout aliment ; seulement, on ajoute cette remarque que l'on emploie à l'eroub tout ce qu'il est d'usage de manger à l'état cru. Ni avec le porreau, ni avec la colocasia, on ne peut, selon les rabbins, poser l'eroub (ce ne sont pas des aliments). Notre Misnâ enseigne 2 règles, qui ne se confondent pas : la 1re dit que tout aliment pourra être employé pour l'eroub et servir à former des associations, sauf l'eau et le sel, à condition que ce soit comestible à l'état cru ; la 2e permet d'acheter tout aliment avec de l'argent qui provient de la 2e dîme, admettant à égal titre ce qui est comestible à l'état cru et ce qui ne l'est pas. En outre, la 1re règle est admise par R. Ismael comme par R. Akiba (c'est l'avis de tous), tandis que la 2e l'est par R. Akiba seul —[3].

1. Où il n'y a plus de cadavre. 2. S'il y a un mur de clôture. 3. Suit un passage déjà traduit, tr. *Maasser schéni*, I, 4 (t. III, p. 206).

« Tout aliment peut servir, est-il dit, sauf l'eau et le sel. » C'est que, dit R. Yossa, ces 2 objets ne nourrissent pas le corps (et ne sauraient porter le titre d'aliment). Selon R. Lévi, ils rappellent des malédictions (le déluge et la ruine de Sodome). R. Eliézer dit : le mélange d'eau et de sel (servant de sauce) pourra être acheté avec l'argent de la 2e dîme (et servir d'eroub). Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Mescha, il faut que la mixture comprenne aussi de l'huile. S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, que la présence de l'huile constitue l'aliment, on devrait aussi prescrire une mesure (p. ex. ce qu'il faut pour 2 repas). N'est-il pas dit[1] que la 3e dîme à donner aux pauvres ne devra pas être moindre d'un 1/2 loug pour le vin, ou d'un quart, selon R. Akiba (mesure applicable à l'huile), et que cette mesure sera la même pour l'eroub? Non, répondit R. Ḥinena, l'analogie de mesure pour l'eroub n'est applicable qu'à l'égard du vin, non à l'huile —[2].

« Celui qui s'est interdit par vœu de n'accepter aucune nourriture, dit la Misnâ, peut prendre de l'eau ou du sel. » Il a été dit ailleurs[3] : celui qui s'interdit par vœu de manger ce qui est cuit pourra consommer ce qui est rôti, ou bouilli. Une autre Misna[4] dit que le bouilli équivaut à ce qui est cuit, comme il a été enseigné que l'on peut cuire les sacrifices pacifiques, ou les bouillir (à volonté). En outre, un verset indique que le rôti s'appelle aussi parfois cuit, puisqu'il est écrit (II Chron. XXXV, 13) : *ils firent bouillir l'agneau pascal au feu ;* et ce n'est pas à dire que l'apprêt était irrégulier, car, remarque R. Yona de Boçra, le verset ajoute « selon la règle. » Mais, fut-il objecté, si une Misnâ compare le bouilli à la cuisson et le verset identifie le rôti avec le bouilli, comment une autre Misnâ distingue-t-elle ces 3 objets, en disant qu'un interdit par vœu de manger de ce qui est cuit n'exclut pas le rôti, ou le bouilli? C'est que, répond R. Yoḥanan, pour la formation des vœux, on se règle d'après le langage usuel des hommes, qui distingue ce qui est cuit du rôti ou bouilli. R. Yoschia dit : pour la formation des vœux, on se règle d'après le langage biblique pour établir ces distinctions. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 explications ? Il y en a une au cas où quelqu'un s'interdit de goûter au vin pendant une fête : selon R. Yoḥanan, l'interdit subsistera même au dernier jour de fête, qui est férié selon les hommes ; mais, selon R. Yoschia, il lui sera permis de boire en ce dernier jour, qui n'est plus férié selon la Bible. R. Yoschia admet aussi l'interdit en ce cas, puisqu'il dit qu'il faut adopter celui des 2 langages qui est le plus sévère[5]. R. Ḥiya b. Aba raconte que R. Yoḥanan mangea de la bouillie (ou fruits sauvages, en cet état d'interdit), et il déclara n'avoir rien pris en ce jour (les considérant comme rien). Mais notre Misnâ ne dit-elle pas que celui qui s'interdit par vœu de prendre aucune nourriture peut seulement

1. Tr. *Péa*, VIII, 5. 2. La suite est traduite, *l. c.* (t. II, p. 110). 3. Tr. Nedarim, VI, 1. 4. Tr. Nazir, VII, 9. 5. Selon le comment. *Qorban 'eda*, ce serait là une objection contre l'avis de R. Yoschia ; mais le comment. *Pené Mosché* explique cette phrase dans le sens affirmatif, admettant une renonciation partielle d'opinion.

consommer de l'eau ou du sel ? On peut expliquer notre Misnâ conformément à l'avis de R. Yoschia, disant qu'en fait de vœu, on se règle d'après le langage biblique, qui nomme aliment tout ce que l'on mange. D'où sait-on que la Loi nomme aliment [1] tout ce que l'on mange? C'est que, dit R. Aḥa au nom de R. Ila, il est écrit (Genèse, XLV, 23) : *il envoya... dix ânesses, portant du froment, du pain et de la nourriture* ; ce dernier terme explétif s'applique à tous autres aliments. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de toucher à telle miche de pain, celle-ci peut servir pourtant à la cérémonie de l'éroub (étant valable pour d'autres) ; si elle a été consacrée au Temple, elle ne peut plus servir, puisqu'en ce cas, d'autres ne peuvent pas plus la consommer que lui, la miche devenant dès lors interdite à tous. Mais, objecta R. Aḥa, il arrive bien parfois à l'homme de consulter les savants sur ce qu'il a consacré, de façon à en recouvrer la possession (on voit donc que l'interdit du sacré n'est pas définitif). R. Aḥa dit que R. Mescha demanda : comment se fait-il qu'ailleurs R. Simon Ḥiya fils de Rab dise qu'une idole (dont toute jouissance est interdite) peut servir à libérer l'accès d'une ruelle, en étant placée comme une latte de clôture fictive, tandis qu'ici il défend d'employer le sacré à poser l'éroub, parce qu'il est interdit d'en jouir? C'est que, répond R. Eliézer, plus loin, au sujet de la ruelle, elle se trouve en tous cas close (ce qui est le point important), tandis qu'ici il s'agirait, en employant un objet consacré, de le destiner d'avance à la consommation (hypothèse inadmissible).

« On peut poser l'éroub avec du vin, même pour un nazaréen », est-il dit, puisqu'il est loisible à un autre de le boire ; « et un simple israélite peut user à cet effet de l'oblation sacerdotale », parce que le cohen est à même de la manger. Enfin, ce dernier pourra poser pour lui l'éroub (selon Somkos), même dans un champ funéraire (dont l'accès lui est interdit). Notre Misnâ, qui permet les premiers points, est conforme à l'avis de Schammaï, lequel déclare qu'il faut à l'homme, pour pouvoir constituer l'eroub, la faculté de pouvoir y apporter ses effets (d'y faire un petit séjour), ce qui serait impossible au cohen dans un champ funéraire. Non, fut-il répliqué, Somkos aussi se range à l'avis de Schammaï ; aussi, prévoit-il d'employer des mets profanes pour poser l'eroub qui doit servir au cohen en un tel champ. S'il en est ainsi (que ce dernier accès lui est permis), la pose de l'eroub pour le cohen devrait être permise aussi dans un cimetière, en y ayant fait envoyer l'eroub dès le jour par une autre personne, puis y entrant (sans se rendre impur) enfermé dans un baldaquin ou dans une boîte, ou dans une tourelle [2], d'où, en perçant un trou plus petit qu'un palme (ne laissant pas d'accès à l'impureté), il piquerait l'aliment par un éclat de bois, ou une épine [3], et le mangerait (objection non résolue).

2. On peut former l'eroub avec des fruits soumis au doute, *demaï*, ou de la 1re dîme dont l'oblation a été enlevée, ou de la 2e dîme et autres

1. Bereschith Rabbâ, no 94. 2. Le comment. a : mestier (armoire, en roman).
3. Agir ainsi au crépuscule est une simple transgression rabbinique.

saintetés rachetées, et les cohanim, avec de la Ḥalla ou de l'oblation ; mais non avec des produits soumis aux obligations avec certitude (tebel), ni de la 1re dîme dont l'oblation n'a pas été prélevée, ni de la 2e dîme ou des saintetés non rachetées. Si l'on envoie l'eroub à la limite par un sourd, un idiot, ou un enfant, ou par quelqu'un qui ne pratique pas cette loi, il n'a pas de valeur légale ; mais si l'on a chargé une autre personne (à ladite limite) de recevoir l'éroub par l'un de ces messagers, l'envoi sera valable.

R. Jacob Drômia demanda si notre Misnâ, permettant d'employer le *demaï* pour l'eroub, est en opposition avec l'avis de Schammaï, puisqu'il est dit ailleurs [1] : un cédrat douteux (demaï) est impropre au service de la présentation officielle lors de la fête des tabernacles, selon Schammaï ; Hillel permet d'en user (de même jusqu'ici, pour l'eroub, car l'abandon général le met à la disposition de tous). On ne devra pas non plus prendre à Jérusalem, pour cette cérémonie, un cédrat qui provient de la 2e dîme (de crainte de l'abîmer) ; mais en cas de fait accompli, l'acte est valable (puisqu'en tous cas on le mange là). R. Schescheth dit au nom de R. Ḥiya le grand [2] : il est permis de transporter le samedi des fruits inaffranchis (tebel), pour lesquels on a établi des conditions dès la veille ; or, voici comment on agit au jour sacré pour les libérer : tout en désignant des yeux une partie, on en mange et on laisse la partie désignée (à remettre un autre jour au cohen). On a enseigné : selon Schammaï, il est permis d'employer de la 2e dîme à Jérusalem pour l'éroub (car c'est en tous cas un aliment permis là). Toutefois, dit R. Jérémie, c'est seulement vrai pour former des associations de cour, non pour la jonction des limites sabbatiques (à ce dernier cas, hors Jérusalem, s'applique la défense d'user de la 2e dîme). Non, fut-il répliqué, on peut même étendre l'autorisation à ce dernier cas, en supposant que l'éroub est placé à Jérusalem, où il sera aisé d'aller le consommer. — Samuel dit : si l'enfant dont il est question ici, a de 9 à 10 ans, l'eroub est valable ; et encore, dit R. Yossé, cet âge n'est exigible que pour l'eroub des limites (exigeant une acquisition formelle), non pour l'eroub des cours (le simple dépôt suffit). R. Josué dit [3] : on établit l'eroub d'association entre les cours dans l'intérêt de la bonne harmonie entre les hommes. Ainsi il arriva un jour qu'une femme, étant mal vue de sa voisine, envoya l'eroub par son fils. La voisine, en le recevant, prit l'enfant dans ses bras et le caressa, lequel, à son retour, raconta le bon accueil à sa mère. Oh, dit celle-ci, elle m'aime tant, et je l'ignorais. Dès lors, ils firent la paix ensemble. On peut appliquer à ce cas le verset des Proverbes (III, 17) : *Ses voies sont agréables ; tous ses sentiers conduisent à la paix* (le fait prouve aussi qu'un petit enfant peut suffire pour poser l'eroub)-[4].

1. Tr. Soucca, III, 5. 2. Tr. *Demaï*, VII, 4 (5), fin (t. II, p. 215). 3. Reproduit plus loin, VII, 9. 4. Suit un passage déjà traduit, tr. Maasseroth, II, 1 (t. III, p. 154). Cf. Frankel, *Mabó*, f. 136b.

4. Si l'on place l'eroub sur un arbre au-dessus de 10 palmes [1], il n'aura pas de valeur ; mais au-dessous de cette hauteur, il conserve cette valeur. Si on l'a mis dans un puits, fut-il profond de cent coudées, l'eroub garde sa valeur ; si on l'a mis au bout d'un jonc, ou d'un pieu, κοντός [2], à condition que ceux-ci n'aient pas poussé à cette place, mais qu'ils aient été détachés d'ailleurs et enfoncés là, eussent-ils une hauteur de cent coudées, l'eroub est valable. Si on l'a mis dans une armoire que l'on a fermée et qu'ensuite on perd la clef, l'eroub est valable. R. Éliézer dit : si l'on ignore à quelle place est cette clef, l'eroub n'a plus de valeur.

L'eroub placé au-dessous de dix palmes, est-il dit, est valable, et il est défendu de le déplacer de l'arbre ; au-dessous de 3 palmes, c'est permis (un si petit intervalle est annulé par rapport au sol). Mais, fut-il objecté, on connaît la validité de l'eroub en ce dernier cas, tandis que s'il est interdit de le déplacer (à plus de 3 p.), comment valider un eroub auquel on ne peut pas toucher ? Ce sera permis, fut-il répondu, au crépuscule, où (en raison du doute) ce n'est qu'une transgression rabbinique de déplacer l'objet et le manger [3]. S'il en est ainsi (que l'acquisition anticipée suffit), l'éroub devrait être également valable s'il est au-dessus de 10 p. (avec faculté d'arrêt sous l'arbre) ? On peut expliquer, répond R. Juda au nom de Samuel, qu'il s'agit du cas où la place occupée par le tronc d'arbre est de 4 p. ; ce qui, avec la hauteur d'au moins 10 p., constitue un bien privé, d'où le transport est toujours interdit (dès le crépuscule). Toutefois, ajoute R. Mena, il faut que la voie publique l'entoure de toutes parts (constituant une transition brusque du bien privé au public), et qu'en outre on ait déclaré vouloir siéger sur l'arbre (car, au-dessus, l'ascension serait permise au moment du crépuscule). — On a enseigné : si, ayant mis l'eroub dans un panier, on le suspend à l'arbre même au-dessus de 10 p., il est valable, mais il est interdit de le déplacer (le panier large de 4 p. et placé à une hauteur de 10 p. constituant un bien privé); au-dessous de 3 p. (se confondant avec le sol), le déplacement est permis ; or, fut-il objecté, si au 1er cas il est interdit de déplacer l'aliment (ne pouvant le manger), l'eroub devrait être nul. Il reste valable, répond R. Aḥa au nom de R. Ḥinena, parce qu'en penchant ce panier à moins de 10 p., de façon à annuler sa qualité de bien privé, il serait loisible d'en tirer l'eroub au crépuscule. Ceci prouve, dit R. Yossé, qu'en cas de remise de l'eroub sur un fauteuil haut de 10 p. et large de 4, sur la voie publique, on peut aussi admettre la possibilité de le renverser (pour amoindrir la distance), de façon à rendre l'eroub valable. Voilà pourquoi il est dit, pour le panier, que l'eroub est valable et qu'on peut le déplacer.

1. A cette hauteur, c'est une propriété privée, d'où il est interdit d'emporter. V. Frankel, ib. 2. Le comment. *Pné Mosché* traduit : palo. 3. L'acquisition faite à ce moment suffira, bien que le samedi l'interdit de déplacer subsiste.

On a enseigné ailleurs[1] : pour une *soucca*, si deux murs ont été élevés par des ouvriers et le 3e consiste en un arbre, ou à l'inverse si 2 murs sont représentés par des arbres et le 3e a été érigé à mains d'homme, la construction est valable pour la cérémonie, et il ne faudra plus monter sur l'arbre en ce jour de fête (par suite de la destination de l'arbre), eu égard à l'utilisation des côtés de l'arbre; pourquoi donc ici admet-on la possibilité de pencher le panier, rendant l'éroub valable et permettant le déplacement ? Il y a cette différence, répond R. Jérémie, qu'à l'égard de la soucca il est défendu de monter sur la partie supérieure de l'arbre (dont les parois servent en ce cas), tandis qu'ici (pour l'eroub) il s'agit, en penchant, d'annuler la distinction du côté. N'y a-t-il pas lieu de tirer des conclusions réciproques de l'un de ces cas pour l'autre[2], et au cas où 2 crochets sortent en saillie des côtés de l'arbre, que l'on a utilisés pour y placer la toiture de la soucca, celle-ci serait valable, et l'on devrait pouvoir y monter le jour de fête (la considérant comme utilisation des côtés) ? De même, par contre-déduction, on devrait admettre la validité d'un eroub placé dans l'épaisseur, ou cavité latérale d'un arbre, d'où il est permis de le déplacer au crépuscule, bien que ce soit interdit le samedi ? Non, dit R. Yossé, il s'agit dans les 2 cas (pour l'eroub et la soucca) de l'utilisation du côté; quant à la contradiction, que l'on permette ici ce qui est défendu ailleurs, on l'explique, selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, en disant que c'est l'opinion de R. Simon b. Eléazar, qui dit[3] : il est permis, le samedi, de transporter des objets au côté d'un animal vivant, et il en sera de même ici pour les côtés de l'arbre par rapport à l'eroub ; tandis que l'interdit à l'égard de la soucca représente l'avis opposé des autres sages. — Pourquoi l'eroub mis dans un puits très profond conserve-t-il sa validité ? N'est-ce pas un bien privé à part ? On suppose le cas, répond R. Aba b. R. Houna, où celui qui a mis l'eroub dans le puits a déclaré y élire son domicile.

« Si l'on a mis l'eroub au bout d'un jonc ou d'un pieu, est-il dit, l'eroub est valable, à condition que ceux-ci aient été détachés d'ailleurs et enfoncés là. » Donc, au cas contraire, il est annulé (on ne peut pas alors pencher cette tige, à moins de 10 p., de crainte de la briser). Est-ce à dire que cet avis est en désaccord avec Samuel, puisque R. Juda dit au nom de Samuel[4], que l'on explique l'interdit pour l'eroub au cas où la place occupée par le tronc d'arbre est de 4 p., parce qu'elle est en ce cas un bien privé, tandis qu'ici le jonc n'a jamais cette largeur ? C'est que, répond R. Mena, on suppose qu'au sommet du jonc il y a une planchette (tabula) qui a la largeur de 4 p. (et motive l'interdit, selon l'avis de Samuel). On a enseigné que R. Eliézer dit ; si l'on a perdu aux champs la clef de l'armoire contenant l'eroub, celui-ci n'a plus de valeur ; mais en ville, il reste valable. Au 1er cas, l'eroub, sera annulé, car,

1. Tr. Soucca, II, 3. 2. A savoir, qu'aux 2 cas on peut seulement user des côtés, non de l'arbre même. 3. Tr. Sabbat, V, 2. 4. Ci-dessus, au commencement.

si même on la retrouve, il n'est pas permis de l'apporter au domicile ; au 2e cas, il conserve sa valeur, la clef (en cas de trouvaille) pouvant être rapportée par des chemins autorisés (parcs, cours ou jardins). Aussi, l'on comprend que, dans notre Misnâ, R. Eliézer interdise l'eroub au cas de perte de la clef aux champs. Mais, pourquoi les autres rabbins valident-ils l'eroub en ce cas? L'interlocuteur de R. Eliézer répond : R. Aba fils de R. Papé n'est autre que R. Meir, qui dit ailleurs [1] ; il est permis, même en principe, d'ouvrir un mur de briques non scellées, pour retirer des produits d'une chambre. Cependant, cette assertion de R. Meir ne s'applique qu'aux jours de fête, non au samedi ; or, ici, ne s'agit-il pas du samedi ? En effet, répond R. Aba Maré, le 1er interlocuteur de la Misnâ doit être R. Eliézer b. Jacob, qui dit ailleurs [2] : on attachera une corde devant l'animal dans la largeur de la porte pour l'empêcher de sortir ; or, de même qu'il permet d'attacher en ce jour, il autoriserait aussi de délier la corde, en cas de perte de la clef. — La discussion de la Misnâ a lieu pour une tourelle en pierre ; mais si l'eroub se trouve dans une tourelle de bois, R. Eliézer reconnaît aussi la validité, puisque l'on aurait le droit de la briser, aussi bien qu'un tonneau dont on veut manger les figues.

4. Si, en roulant, l'eroub est sorti de la limite sabbatique, ou si un monceau de terre l'a enseveli, ou s'il a été brûlé, ou si c'est de l'oblation devenue impure, pendant qu'il faisait encore jour (à la veille du sabbat), il n'a plus de valeur ; mais si l'un de ces accidents est survenu lorsqu'il faisait déjà nuit, il reste valable. En cas de doute, disent R. Meir et R. Juda, on se trouvera dans l'état d'un ânier poussant son âne en avant et tirant un chameau de l'arrière [3] ; selon R. Yossé et R. Simon, il conserve sa valeur en cas de doute. R. Yossé dit ; Ptolémée attesta au nom de 5 témoins qu'en cas de doute l'eroub reste valable.

R. Yossé et R. Simon n'admettent la validité de l'eroub qu'en cas de doute sur l'instant où l'impureté est survenue, une fois le dépôt effectué, si c'était avant la nuit ou après ; mais, s'il y a doute dès qu'on veut l'employer, il est interdit de l'utiliser comme eroub. C'est que, ajoute R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Yonathan, on se règle d'après la probabilité (il faut une présomption de pureté à l'issue du vendredi ; ce qui a lieu au premier cas). Sur quoi, R. Meir et R. Juda objectent à leurs interloculeurs R. Yossé et R. Simon, puis qu'en cas de consommation de l'eroub lorsqu'il fait encore jour, il sera annulé avec certitude ; on ne saurait donc le permettre en cas de doute. Non, répliquèrent leurs adversaires, l'eroub reste à l'état permis, jusqu'à ce que l'on soit assuré de l'état d'interdit, de même que l'eroub reste valable si on le mange dès l'arrivée de la nuit. Par contre, dirent R. Meir et R. Juda, la présomption d'interdit subsiste jusqu'à preuve du contraire. Est-ce que, selon eux, celui qui a posé un tel eroub dou-

1. Tr. Beça, IV, 3. 2. Tr. Sabbat, XV, 2. 3. Ne pouvant ni avancer, ni reculer : l'effet est nul.

teux (ne pouvant plus ni avancer, ni reculer) perdra aussi la faculté de parcourir les 2000 coudées qui le séparent de sa maison? Non, répond R. Aba b. Mamal; selon R. Samuel b. R. Isaac, il les perdra. R. Siméi dit en présence de R. Yossé, au nom de R. Aḥa, que R. Aba et R. Samuel sont en désaccord sur l'avis de R. Meir; mais, selon R. Juda, tous s'accordent à lui permettre l'usage des premières 2000 coudées, différant en ceci de l'avis adopté en commun par R. Meir et R. Juda, que le maître d'un eroub douteux ne peut ni avancer ni reculer. Ils ne concluent pas de même pour la question rétroactive: selon R. Méir, il ne peut pas bénéficier de son propre eroub en raison du doute, ni de celui de ses concitoyens, dont le but est tourné vers un tout autre sens, et il ne pourra pas se déplacer; selon R. Juda au contraire, il a toujours songé, malgré son propre eroub, à profiter de celui de ses concitoyens: il sera donc libre d'aller de là chez lui. On dit ailleurs [1]: si quelqu'un, ayant été impur, ne sait plus s'il a pris le bain de purification, ou non, il sera pur en cas de doute; selon R. Yossé, il sera impur en ce cas. R. Yôna dit: R. Yossé n'a résolu l'impureté en ce cas qu'en raison du point de départ réel (du fait) de l'impureté; la présomption impure l'emporte. R. Yossa ajoute que, même en cas de moindre fréquence de l'impureté, R. Yossé maintient l'interdit. Or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il dit ici que Ptolémée attesta au nom de 5 témoins qu'en cas de doute l'eroub est valable; pourquoi donc, au sujet de l'impureté, est-il plus sévère et la déclare-t-il maintenue? C'est qu'en ce dernier cas, il professe sa propre opinion, tandis qu'ici il exprime celle d'un certain Ptolémée. On avait supposé que celui qui, au sujet de l'impureté douteuse, est d'avis de l'annuler, sera aussi d'avis de rendre valable l'eroub douteux (le préopinant anonyme qui doit être R. Meir); comment donc se fait-il qu'ici l'interlocuteur anonyme soit d'avis de rendre nul l'eroub douteux? D'autre part, celui qui déclare impur le cas douteux d'impureté doit admettre ici la même sévérité pour l'eroub douteux et le déclarer nul, tandis qu'en réalité, même ce rabbin plus sévère pour l'impureté (défense grave) le sera moins à l'égard de l'eroub (simple prescription rabbinique), et l'autorisera? Non, dit R. Ḥinena, l'analogie dans ces discussions n'est pas fondée: au sujet du doute du bain de purification, il est possible d'être moins sévère, parce que c'est une prescription rabbinique; tandis qu'ici il s'agit d'un précepte légal, qui exige plus de sévérité [2].

D'où sait-on que l'eroub est prescrit légalement? R. Yonathan répond en présence de R. Ḥiya le grand, au nom de R. Simon b. R. Yossé b. Leqonia, en rappelant que la transgression des limites sabbatiques entraîne la pénalité des coups de lanière, comme celle d'une défense légale. Mais, lui objecta R. Ḥiya le grand, le péché d'enfreindre le sabbat n'est-il pas punissable seulement de la lapidation, ou de la peine du retranchement? Il y a aussi, répondit R. Yonathan, la pénalité des coups de lanière, en vertu du précepte négatif

1. Tr. Miqwaoth, II, 2. 2. Tr. Yebamoth, VII, 2 (f. 8a), et Kethoubôth, I, 1 (f. 24d).

conçu en ces termes (Exode, XVI, 29) : *que chacun demeure en son lieu, que nul ne sorte de son emplacement au septième jour*. Dans ce verset, répliqua R. Ḥiya, la négation est exprimée, non par לא mais par ל ; ce qui ne doit pas entraîner ladite pénalité des lanières. Quoi, s'écria R. Yonathan, n'est-il pas dit, dans les mêmes termes, à l'égard de l'agneau pascal (ib. XII, 9): *vous n'en mangerez pas à demi-cru* ; or, il va sans dire que la transgression de ce précepte entraînerait la pénalité des coups ! Malgré cette dernière preuve, dit R. Yossé b. R. Aboun, R. Ḥiya persista dans son opinion, que la trangression des limites sabbatiques n'entraîne pas cette pénalité, comme d'autre part R. Yonathan ne renonça pas à son avis. R. Samuel b. Sissarta dit : on agit à l'égard de l'eroub douteux, et on le rend valable, comme le doute si un homme sourd l'était déjà lors du mariage (ce qui invaliderait cet acte) est aussi résolu en sa faveur. Cette analogie est juste, dit R Jérémie, si le lendemain l'eroub subsiste encore, quoique déplacé ; mais que dire s'il a été brûlé ? (Supposera-t-on aussi qu'il existait encore à l'entrée de la nuit ?) Il est admis, répond R. Yossé, qu'en cas de doute pour l'eroub, on le déclare valable, en vertu de ce qu'a dit R. Oschia : en réalité, la limite exacte pour le déplacement, le samedi, n'est pas précisée par la loi [1], mais par les rabbins (aussi, en cas de doute, on ne saurait l'interdire). Il est vrai, objecta R. Mena, que la limite de 2000 coudées ne saurait être précisée, au point d'être interdite légalement ; mais l'interdit n'est-il pas évident à l'égard d'une distance de 4000 coudées qu'entraînerait la validité d'un eroub douteux ? Non, répond R. Simon b. Karsena au nom de R. Aḥa, la loi n'a interdit d'une façon très précise [2] que le déplacement au delà d'une limite de douze milles, équivalent à l'espace compris dans le camp d'Israel au désert.

5. On peut, en posant l'eroub (de plusieurs côtés) établir cette condition : si des ennemis arrivent de l'est et qu'il me faille fuir, que mon eroub soit valable à l'ouest ; s'ils arrivent d'ouest, je fuirai d'autant plus à l'est ; s'ils arrivent de toutes parts, je me réserve de pouvoir choisir le meilleur côté présumable ; s'ils n'arrivent de nulle part, je demande à rester dans le même état que mes compatriotes. S'il vient un sage de l'est, que mon eroub soit valable de ce côté, pour pouvoir aller à sa rencontre ; s'il vient de l'ouest, que l'eroub soit valable de ce côté ; s'il en vient des 2 côtés, je me réserve de fixer mon choix demain ; s'il n'en vient aucun, je serai semblable à mes compatriotes. R. Juda dit : si l'un des sages attendus a été le maître de celui qui pose l'eroub, celui-ci se rendra de ce côté ; s'il est disciple de tous deux, il pourra choisir.

Il faut compléter la Misnâ et dire que l'on peut établir la condition, en posant les 2 *eroubs*. R. Eliézer dit : l'avis disant qu'il faut (pour rester dans le

1. Ci-après, V, 4 ; tr. Pesahim, VI, 2 (f. 33b). 2. Dans ses notes à l'édit. Krotoschin, Weissmann signale une contradiction de Maïmoni sur ce point.

même état que ses compatriotes) avoir posé la double hypothèse de l'arrivée des ennemis ou de leur non-arrivée, émane de R. Meir. A quel avis de R. Meir est-il fait allusion? Selon les compagnons, à ce que R. Meir dit au sujet du mariage[1] : si l'on déclare à une femme qu'elle sera considérée comme épouse à condition qu'il pleuve, elle sera mariée dès qu'il pleuvera ; sans cela, non. Selon R. Meir, qu'il ait plu, ou non, le mariage sera tenu pour accompli, à moins de spécifier par 2e condition qu'il n'y aura pas de mariage s'il ne pleut pas (c'est à cet avis de R. Meir qu'il est fait allusion). Toutefois, tous reconnaissent que si l'on a dit à une femme qu'elle sera consacrée comme épouse après la chute des pluies, le mariage dépend absolument de ce dernier fait et n'aura de validité qu'après leur arrivée (sans qu'il soit besoin de spécifier la négative par une 2e condition). R. Yossé, au contraire, dit qu'il est fait allusion ici à l'avis exprimé plus haut (§ 4) par R. Meir pour l'éroub douteux, dont il est dit : « selon R. Meir et R. Juda, on se trouvera alors dans l'état d'un ânier poussant l'âne en avant et le chameau en arrière ; selon R. Yossé et R. Simon, l'eroub conserve sa valeur en cas de doute. » C'est que, ajoute R. Yossé, sans que R. Meir exige ici de double condition, il prescrit de suivre l'avis le plus sévère (de ne pouvoir prolonger d'aucun côté) ; et c'est parfaitement juste, car s'il n'a pas de droit d'acquisition sur son propre eroub, il en est à plus forte raison ainsi pour celui qu'ont placé ses concitoyens, puisqu'il se proposait de les quitter. De même, au sujet du mariage, à défaut de 2e condition, on suivra l'avis le plus sévère ; de sorte qu'à l'égard d'une 1re proposition, le mariage ne sera pas effectif, la pluie n'ayant pas eu lieu, pas plus qu'il ne sera valable pour un second mari, puisque le 1er mari (futur) n'ayant pas spécifié une double condition n'est pas dégagé du 1er lien éventuel (de sorte qu'en réalité cette femme doit divorcer de 2 côtés). R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossa (en objection à R. Ḥanina b. Gamaliel, qui dispense de la double condition) : est-ce que l'expression « si non » employée par Moïse à l'égard de la tribu de Gad (Nombres XXXII, 17), a le même sens que celle de « car non » (ib), et n'en résulte-t-il pas l'obligation d'émettre la double hypothèse? Il y a cette distinction à établir, fut-il répondu, que la tribu en question se trouvait occuper provisoirement le sol, dont Moïse voulait la détacher (c'était là le motif de son double langage, qui en d'autres cas serait inutile). R. Juda b. Salom et R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, adoptant l'avis de R. Meir, inscrivaient les doubles conditions dans les contrats (συμφωνία). R. Jérémie et R. Ḥinena compagnon des rabbins observèrent qu'il n'y a pas lieu d'attribuer cette opinion à R. Meir seul ; elle est aussi partagée par les autres rabbins ; puisque R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan quelle est la formule de rédaction des contrats[2] : « Moi tel, fils d'un tel, déclare t'épouser une telle fille d'un tel, à la condition de te remettre le douaire déterminé et de te faire entrer au domicile tel jour ; et (2e hypothèse) si à tel jour je ne t'ai pas fait entrer, je n'aurai aucun droit sur toi. » Or,

1. Tr. Kiddouschin, III, 2 (3). 2. Tr. Guittin, VII, 6 (f. 49a).

puisque la 1re partie du contrat parle de condition, il serait inutile d'en ajouter une autre ; c'est qu'à défaut de cette dernière, la déclaration de mariage ne serait pas annulée (donc tous l'exigent). R. Yossa b. R. Aboun dit : en tous lieux, R. Meir admet[1] que d'une proposition affirmative (conditionnelle), on déduit l'inverse négative ; ici il ne s'en contente pas, car dit R. Matnia, il est plus sévère en ce qui touche les questions matrimoniales.

Quelle sera la règle lorsque quelqu'un a posé les 2 eroubs, sans fixer des conditions ? On peut le savoir d'après ce qui suit : si celui qui a posé les 2 eroubs à de certaines limites (non extrêmes), nord et sud, pourra avancer au sud autant que son eroub l'y autorise, et à une distance égale au nord (toute proportion gardée de ce que l'eroub n'est pas placé au bout). Si l'on a pour ainsi dire coupé la limite sabbatique en deux parts (plaçant chaque eroub au bout de 2000 coudées hors de la ville), comme on ne sait pas lequel prévaut, on ne pourra pas bouger de la ville, de crainte que l'eroub du côté opposé l'emporte. De même au jour de fête, pour un animal appartenant à 2 associés dont chacun s'est servi pour poser l'eroub à une certaine distance de la ville, l'un au nord, l'autre au sud (sans le placer à l'extrémité de la limite), l'animal pourra avancer au sud jusqu'à la délimitation tracée par l'éroub du nord, et vice-versa au nord, dans la même proportion par rapport à l'eroub du sud ; si chaque eroub est placé à l'extrémité de la limite sabbatique, de façon que l'animal forme juste le centre, il ne pourra plus bouger (chaque eroub provoque l'interdit au-delà de l'extrême opposé). Si enfin on l'a égorgé et dépecé[1], on suppose encore, selon Rab, que les membres sont en contact entr'eux et que les uns sont interdits par l'attraction des autres (autorisés dans un sens contraire) ; selon Oula b. Ismael, on ne suppose plus dès lors ce contact, et chaque associé pourra porter du côté de son eroub les morceaux qui lui appartiennent. Toutefois, Rab admet aussi que, pour un tonneau de vin de 2 associés placé dans ce cas, la part de chaque associé lui est acquise dès le principe, sans que les 2 eroubs contraires puissent provoquer d'interdit rétroactif. — Lorsque la Misnâ parle encore d'arrivée, il s'agit des ennemis, et il faut la compléter ainsi : « Si les ennemis arrivent de toutes parts », ou : « s'ils n'arrivent de nulle part » etc. « S'ils arrivent de l'est, est-il dit, que l'eroub soit valable à l'ouest. » Selon une autre version, l'eroub en ce cas est précisément valable du même côté est, et cependant ces 2 avis ne se contredisent pas : celui qui déclare que l'eroub sera valable du même côté, a en vue les gouvernants (τοξότης, archers) (il faut aller au devant d'eux) ; l'autre interlocuteur, qui dit de faire valoir l'eroub à l'opposé, songe aux brigands, devant lesquels il faut fuir au loin. — Enfin, en ce qui concerne la réception d'un savant, il est dit aussi, selon une autre version, que l'eroub sera valable au côté opposé ouest, et il n'y a pas de contradiction entre ces 2 avis ; car celui qui valide l'eroub du même côté a en vue le vrai savant (qui enseigne du nouveau) ; l'autre songe au demi-savant, ne sachant que les règles communes, devant lequel on fuit au loin.

1. Tr. Nedarim, I, fin ; B., Schebouoth, 36b. 2. B., Beça, 37b.

6. R. Éliézer dit : lorsqu'un jour de fête est immédiatement attenant au sabbat, soit avant, soit après, on pourra poser l'eroub et dire ceci : « mon 1er eroub est applicable à l'est, le 2e à l'ouest », ou à l'inverse ; ou bien : « l'eroub sera valable au 1er jour, le lendemain, je veux être égal à mes compatriotes », ou à l'inverse. Les autres sages disent : l'eroub n'aura de valeur que d'un seul côté, sous peine d'être nul, et de même il sera applicable aux 2 jours fériés, sous peine de nullité. Comment s'y prendra-t-on ? On fera porter l'eroub la veille du 1er jour, on le laissera passer la nuit, et le jour on le reprendra (pour le préserver de toute perte), puis on y retournera le 2e jour ; et, après avoir attendu la nuit, on pourra le manger. De cette façon, on aura un gain de marche (de pouvoir aller plus loin) et l'avantage de profiter de l'eroub en le mangeant. Si l'eroub a été mangé le 1er jour, il n'aura plus de valeur au 2e jour. Cependant, objecta R Éliézer, vous reconnaissez ainsi que ces 2 jours forment 2 solennités distinctes (on pourra donc poser aussi 2 eroubs).

Selon les autres sages, est-il dit, l'eroub aura de la valeur d'un seul côté ; ce qu'il faut rectifier ainsi : ou l'eroub aura lieu d'un côté, en vue des 2 jours fériés, ou il n'aura pas lieu du tout. R. Éliézer (le préopinant) admet comme eux qu'il n'est pas permis, en plaçant l'eroub, de déclarer que l'on voudra bénéficier un demi jour de l'eroub spécial vers le sud, ou vers le nord, et l'autre demi journée de l'eroub commun à la ville, tourné dans un autre sens. De même, lui disent-ils, que tu n'admets pas la divisibilité d'une journée en 2 parts pour l'eroub, de même tu devrais admettre comme nous que l'on ne peut pas séparer les 2 jours successifs d'une même fête. Tous s'accordent à dire qu'il n'est pas permis de placer l'eroub dans un panier de la maison ; car, dit R. Aba, par oubli on pourrait le manger au 1er jour et n'en plus bénéficier le second ; aussi, dans ce cas, il vaut mieux porter le panier au dehors. Si l'un des deux a été consommé le premier jour, le maître sera comme un ânier et un chamelier (ne pouvant ni avancer, ni reculer, ne sachant pas quel eroub subsiste et quel côté opposé sera interdit). On a dit ailleurs [1] : Si, dans des cruches d'un loug, jadis impures et purifiées le même jour, on verse du vin d'un tonneau dont on n'a pas encore prélevé l'oblation de la dime, ou 100e, il est permis de déclarer que cette oblation devra y figurer (fictivement) à partir de la nuit [2], et cette déclaration obvie à tout ; mais s'il veut l'employer à l'eroub, la déclaration sera nulle, en raison de l'impossibilité d'en tirer parti avant la nuit. Or, objecta R. Yôna ou R. Ḥama b. Akiba, est-ce à dire que cette Misnâ est opposée à ce que dit ici R. Éliézer ? Or, il autorise de placer l'eroub une fois la nuit commencée (puisqu'en parlant d'eroub placé le 2e jour, il s'agit forcément d'un jour déjà commencé) ; pourquoi donc

1. Tr. *Teboul yôm*, IV, 4. 2. Avant cet instant, le vase non encore complètement pur rendrait l'oblation impropre à la consommation même du cohen.

ne permet-il pas d'user, comme eroub, d'un aliment qui deviendra apte à ce but, après la nuit? Cet interdit spécial à l'oblation, répondit R. Jérémie au nom de R. Zeira, est justifiable selon tous (et R. Eliézer aussi admet qu'il faut l'arrivée de la nuit pour l'appropriation d'un tel objet), parce qu'il s'agit d'un jour; tandis qu'ici, pour les 2 eroubs, c'est encore à la veille des fêtes, pendant la semaine, que l'acquisition a lieu pour les 2 jours, de façon que chaque jour on peut aller à une autre extrémité. R. Ḥagaï demanda : si, le jeudi, on déclare d'avance vouloir élire domicile le surlendemain samedi dans tel endroit, est-ce valable, selon R. Eliézer, de même qu'il autorise ici la pose de l'eroub pour les 2 jours de fête, non selon les autres sages, qui autorisent seulement la pose d'un même eroub pour le tout ? Non, dit R. Yossa, les rabbins permettraient aussi ce cas; ils défendent bien en un jour de fête de poser l'eroub pour le samedi suivant (d'un jour solennel à l'autre); tandis qu'au présent cas la pose serait possible le vendredi (non férié) pour le lendemain, et elle sera aussi bien admise l'avant-veille (non fériée) tombant un jeudi. Vous reconnaissez comme moi, dit R. Eliézer aux autres sages, que si l'on a posé l'eroub à l'aide d'une miche de pain pour le premier jour, il en faut un semblable pour le 2e jour; car, s'il a été consommé à ce moment, il ne reste plus rien pour le 2e jour, parce qu'il constitue une solennité nouvelle (à part). A quoi ils répliquèrent ceci : tu reconnais bien comme nous qu'en principe il est défendu de poser l'eroub en un vendredi qui est férié, pour le lendemain samedi, précisément parce que l'on considère ces 2 jours comme une seule solennité continue (il en sera de même à l'égard des 2 jours de fête).

7. R. Juda dit : si quelqu'un, la veille de la fête du nouvel an, craint que le mois précédent (d'Eloul) soit prolongé d'un jour, ce qui doublera la durée de cette fête, il lui sera loisible de poser 2 eroubs, en disant : « celui du 1er j. sera à l'est, celui du 2e à l'ouest », ou à l'inverse. On peut dire aussi : « l'éroub sera valable le 1er jour, et le 2e j. je serai semblable à mes compatriotes », ou à l'inverse ; mais les autres sages n'ont pas admis cet avis.

8. R. Juda dit encore : On peut conditionnellement désigner l'oblation d'un panier de fruits le 1er jour de la fête du nouvel an, et les manger le 2e jour (en renouvelant la condition); de même il sera loisible de manger au 2e j. l'œuf survenu au 1er j.; les autres sages ne partagent pas cet avis (considérant les 2 j. comme un seul).

[1] R. Aḥa dit que cet avis de justifier l'opinion des 4 vieillards d'après celle de R. Eliézer (§ 7) lui a été enseignée par son maître ; R. Yossé l'exprima spontanément. Mais, objecta R. Mena devant R. Yossé, puisqu'en cas de désaccord entre R. Meir et R. Juda, ce dernier certes l'emporte; comment dire des 4

1. En tête, est un passage déjà traduit, tr. *Schebiith*, IX, 1 (t. II, p. 412); cf. tr. Beça, I, 1 (f. 60d).

vieillards que l'avis de R. Eliézer sert de règle? Ainsi, il est dit plus loin (IV, 10) : « Si quelqu'un est sorti (avant la fête), pour aller dans une ville établir avec elle la jonction symbolique, et qu'en route un individu venant de là rapporte l'éroub accompli, il lui sera permis d'y aller le samedi, non aux autres habitants de la ville, selon R. Juda ; R. Meir dit : lorsqu'en pouvant placer l'eroub on le néglige, on ressemble à un ânier traînant un chameau, sans pouvoir avancer ni reculer. » Or, si en un tel cas, où son eroub n'a pas été effectué et où il serait de toute justice d'assimiler cet homme aux gens de cette ville, qui ne peuvent plus la quitter, il lui reste pourtant la permission de sortir ; il doit à plus forte raison en être de même pour celui qui a posé 2 eroubs, et l'on ne dira pas qu'en cas de consommation de l'eroub au 1er jour, cet homme soit assimilé aux gens de la ville le 2e j., puisqu'il s'est déjà écarté d'eux. Si le 1er j. il s'est servi d'une miche de pain pour l'eroub, il pourra avoir recours au même mode d'eroub pour le 2e j., à condition d'employer la même miche (afin de ne pas se livrer à une appropriatien spéciale en ce jour férié pour une autre solennité). De même, si l'on a posé l'eroub du 1er j. par la marche (en allant prendre possession de domicile), on opérera ainsi pour le 2e jour. Si l'on a posé le 1er eroub par la marche, on ne posera pas le 2e par une miche ; mais, à l'inverse, si le 1er eroub a été constitué par du pain, le 2e pourra avoir lieu par la marche. Cependant, fut-il objecté, de même qu'il est dit plus loin (IV, 9) qu'après un 1er eroub posé par la marche, le 2e ne devra pas avoir lieu par du pain ; de même on devrait dire à la fin que si le 1er l'était avec du pain, le 2e ne doit pas être effectué à la marche? Cette dernière facilité a été accordée en faveur du pauvre qui n'a pas de 2e miche. S'il en est ainsi, on devrait, par contre, accorder au riche la facilité de poser le 2e eroub par du pain, au lieu de la marche? Puis donc que ce n'est pas une question de facilité, pourquoi permettre le 2e éroub par la marche? C'est que, répond R. Abin au nom des rabbins de là (Babylone), par la marche on semble aller à la ville (et il n'y a pas d'apparence d'appropriation indue).

Selon R. Juda (§ 8), on désigne l'oblation à condition, en disant : « si c'est fête en ce jour, mon dire est nul », sans manger, malgré la désignation faite des redevances ; le 2e j., on répétera la même formule d'hypothèse, et l'on pourra en tous cas manger ces fruits. R. Juda ne se contredit-il pas? Il considère comme une seule solennité le jour de fête contigu au samedi (et l'eroub se reportant sur 2 j.), tandis qu'ici il les considère comme distincts (dont l'un est profane)? C'est qu'ailleurs, il s'agit de 2 saintetés certaines (on les suppose jointes) ; tandis qu'ici la même fête n'est de deux jours qu'à cause du doute. A l'inverse, n'y a-t-il pas de contradiction entre les avis divers des autres sages? Ils admettent ailleurs qu'un jour de fête contigu à un samedi constitue 2 solennités distinctes, tandis qu'ici, ils considèrent les 2 journées comme une seule? C'est que, selon eux, le jour férié, quoique contigu, est aussi distinct du samedi qu'un jour de semaine ; tandis qu'ici les 2 jours égaux entr'eux se confondent en un seul.

Les sages reconnaissent, comme R. Juda, que les 2 jours de fête du nouvel an ont été institués par les 1ers prophètes. R. Aba et R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, interprètent le verset des Cantiques (I, 6) : *Les fils de ma mère se sont irrités contre moi ; ils m'ont placée gardienne des vignes, et je n'ai pas gardé ma propre vigne* [1]. Je suis devenue gardienne des vignes d'autrui, parce que je n'ai pas gardé la mienne. De même, ce qui est cause que je dois observer 2 jours de fête dans la Syrie (non palestinienne), c'est que je n'ai pas religieusement célébré un seul jour de fête en Terre sainte (avant l'exil) ; je m'étais imaginée devoir être récompensée pour ce surcroit du culte divin ; mais, en fait, ce n'est qu'un accomplissement de devoir comme pour un seul jour. Ce qui motive encore l'obligation en Syrie de prélever 2 fois la Ḥalla [2] sur la pâte (parcelle sacerdotale), c'est qu'en Terre sainte je ne la prélevais pas régulièrement une seule fois ; j'avais supposé devoir être récompensée pour ce surcroît dans l'accomplissement du précepte religieux, tandis qu'en réalité je n'avais que le mérite d'avoir rempli un seul devoir. Aussi, dit R. Yoḥanan, on peut leur appliquer ce verset (Ezéchiel, XX, 25) : *moi aussi je leur ai imposé des lois, parce qu'ils sont mauvais* [3]. R. Abahou, étant allé à Alexandrie, leur fit prendre le loulab un samedi [4]. Lorsque Rabbi en fut avisé, il s'écria : qui pourra aller chaque année leur indiquer avec certitude quel est le premier jour de fête (mieux vaut donc ne pas porter le loulab un samedi). R. Yossé leur envoya l'écrit suivant : bien que les sages de la Palestine vous aient mis par écrit l'ordre de fixation des jours de fête [5], ne changez en rien l'usage des 2 jours de fête établi par vos ancêtres, et que leur âme repose en paix [6].

9. R. Dossa b. Horkinos dit : celui qui récite la prière publique le 1er jour du nouvel an, dira : « fortifie-nous, ô Éternel notre Dieu, en ce jour de néoménie, que le moment de conjonction lunaire soit en ce jour, ou le lendemain. » Le lendemain, il dira de même, avec ce changement : « que le moment précis soit aujourd'hui ou hier ». Les sages ne sont pas de cet avis.

Les sages n'ont pas admis cet avis, parce qu'en ce cas, où il n'y a pas de doute possible que c'est une néoménie, il est inutile d'ajouter les mots : « que le moment précis soit aujourd'hui, ou hier » ; ou bien encore, c'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yassa : celui qui se place devant l'estrade pour officier au jour du nouvel an n'a pas besoin du tout de rappeler la néoménie. Voilà ce que les sages désapprouvent dans le formulaire de R. Dossa.

1. Midrasch Hazith, à ce verset. 2. L'une doit être brûlée hors de la Palestine, l'autre remise au cohen. V. tr. Halla, IV, 8. 3. A titre d'amende. Le sens littéral est : des statuts qui ne sont pas bons. 4. En ce jour, se trouvait être le 1er j. de *Souccoth*, et vu la solemnité grave, on pouvait porter le *loulab*. 5. B., Beça, 2b. 6. Jér., Pesahim, IV, 1 (30d); taanith, I, 6 (64c). 7. Cf. tr. Schebouôth, I, 5 (f. 33a).

CHAPITRE IV

1. Si, par une attaque d'ennemis, ou par égarement d'esprit, on se trouve avoir dépassé la limite sabbatique, on ne peut se mouvoir que dans un cercle de 4 coudées ; si l'on se trouve ramené de même façon, c'est comme si l'on n'était pas sorti. Si l'on a été transporté dans une autre ville, ou dans une étable ou un enclos, il sera permis, selon R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria, de parcourir tout le circuit ; selon R. Josua et R. Akiba, on n'a que 4 coudées d'espace. Un jour, venant de Brundusium [1], le vaisseau de ces docteurs se trouva poussé au large dans la haute mer. R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria en parcoururent tout le circuit ; R. Josué et R. Akiba ne dépassaient pas 4 coudées, voulant être plus sévères pour eux-mêmes.

Mais n'en est-il pas ainsi, que l'espace autorisé est seulement de 4 coudées, et à quoi bon le rappeler ? C'est que ce déplacement involontaire a pu être comparé à une sortie volontaire, dont il est dit plus loin (§ 3) qu'elle entraîne la faculté d'un parcours de 2000 coudées dans chaque sens : voilà pourquoi la Misna a dû préciser que l'espace sera limité à 4 coudées. D'où sait-on que, sur la voie publique, on a droit au transport dans un cercle de 4 coudées ? De ce qu'il est dit (Exode, XVI, 29) : *que chacun reste à sa place* (laquelle est fixée au minimum de 4 coudées) ; et l'on sait que la limite sabbatique est de 2000 coudées, de ce qu'il est dit aussitôt après : *que personne ne sorte de son emplacement le 7e jour*. Peut-être les déductions de ce verset doivent-elles être tirées à l'inverse, la limite sabbatique de 2000 coudées d'après la 1re partie, et celle de 4 coudées, de la fin ? C'est que, répond R. Eliézer, comme l'a enseigné Assa b. Akiba, on établit une analogie entre le terme *emplacement* de ce verset et celui qui est employé au sujet des villes de refuge (ib. XXI, 13) : comme le circuit de ces dernières est de 2000 coudées (pour l'effet protecteur), il en sera de même de la limite sabbatique. Le minimum d'une place est de 4 coudées ; c'est l'équivalent de l'espace occupé par un homme, dont les bras sont étendus. Selon R. Juda, il faut qu'outre le corps de l'homme représentant 3 coudées, il y ait un espace d'une coudée, non pour étendre les bras, mais pour déplacer p. ex. un tonneau se trouvant à la tête et le mettre aux pieds. Si, après avoir satisfait un besoin au bord de cette place, il y a lieu de réciter la prière (qu'il faut dire à un minimum de 4 coudées loin de là), on s'en écartera jusqu'au bout de la diagonale tirée de ce point.

R. Juda b. Pazi demanda : est-ce que les 4 coudées en question sont comptées en dehors de la place qu'occupe le corps, ou est-ce inclusivement ? En d'autres termes, ajoute-t-on 4 coudées prises d'une autre limite contiguë,

1. M. Dernburg, *Essai*, etc., p. 337, dit que, d'après le Talmud babli, il faut peut-être lire : Kelenderis.

ou non ? Ce ne saurait être douteux, répondit R. Zeira, qu'aux termes de la Misna, les 4 coudées en question constituent la limite, sans addition. C'est ainsi qu'il a été enseigné plus loin (§ 6) : « lorsque la distance permise du nombre de coudées se trouve en partie englobée dans la limite d'une autre personne, elles peuvent toutes 2 apporter leur repas au milieu et l'y manger, à condition qu'aucun d'eux n'entre au domaine du voisin » (ce qui prouve bien que la limite exclut toute addition. — La Misna dit qu'au cas « où l'on se trouve ramené de même », il est permis de sortir ; si donc le retour avait été volontaire, il serait interdit d'aller au delà de 4 coudées. Cet avis, dit R. Aḥa, doit être conforme à R. Néhémie, puisqu'un enseignement dit : lorsque des fruits se trouvent avoir été transportés hors des limites sabbatiques, si le transport a eu lieu par erreur, on pourra les manger là (en cas d'autorisation par l'eroub, ou de proximité) ; si le transport a eu lieu en connaissance de cause, ce sera interdit (à titre d'amende) ; selon R. Néhémie, même en cas de transport involontaire, on ne pourra pas les manger sans leur retour au point de départ (c'est qu'en cas volontaire, même après le retour en place, les fruits sont interdits, par crainte du déplacement hors des 4 coudées ; donc, il est d'avis d'ainsi limiter la place). Cette opinion de R. Néhémie est d'accord avec R. Meir, dans cet enseignement [1] : celui qui, le samedi, a rédimé un aliment, ou l'a cuit, pourra le manger en cas de transgression involontaire ; mais, si c'est un acte conscient, ce sera interdit, selon R. Meir. Si, après avoir élu domicile en un endroit (p. ex. au fond d'une vallée) des ennemis viennent entourer ce lieu d'une clôture, celle-ci ne modifiera rien, dit R. Houna, l'on pourra s'avancer de 2000 coudées et transporter dans l'espace de 40; selon R. Ḥiya fils de Rab, on pourra même transporter jusqu'à 2000 coudées; selon R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abouna au nom de R. Ḥiya fils de Rab, on peut parcourir 2000 coudées et transporter jusqu'à 4000, dont 2000 comme d'ordinaire et d'autres 2000 en y jetant l'objet. On avait supposé que cette discussion a lieu selon R. Josué et R. Akiba ; mais que, selon R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria, il n'y a pas de discussion, et tous permettent de transporter dans le lieu entier. Cependant, renonçant à cette hypothèse, il fut admis que, même selon ces derniers, la discussion a lieu, le présent cas différant du leur ; car, celui qui a acquis un domicile ayant un avantage (pouvant rayonner à 2000 coudées en tous sens) aura par contre la restriction d'être réduit à porter dans 4 coudées ; tandis que celui qui n'a pas élu domicile au loin (qui a été entraîné là malgré lui), jouira du bénéfice de disposer du circuit entier.

Si l'on a été transporté à la porte d'une étable (non à l'intérieur), on aura le droit, selon R. Josué et R. Akiba, d'user de 2 coudées à l'intérieur et de 2 au dehors ; selon R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria, l'espace de 4 coudées ne pourra pas être partagé de telle façon en 2 parts ; sans quoi, on pourrait supposer qu'il est permis de transporter dans tout l'intérieur de l'étable (il faut donc fixer 4 coudées au dehors). S'il se trouve porté au milieu de l'étable,

1. Tr. Troumôth, III, 3; tr. Sabbat, III, 1.

dont une moitié est comprise dans la limite permise et l'autre moitié est au-delà, il y a discussion à ce sujet, à ce que dit R. Aḥa d'après ce qu'il avait appris, ou selon R. Juda d'après son propre sentiment (R. Gamaliel permet en ce cas de transporter partout, et R. Josué seulement dans la 1re moitié, sans crainte pour le reste). R. Houna et R. Ḥiya fils de R. Zeira, ou R. Houna au nom de Rab, disent : le fait que R. Josué et R. Akiba ont voulu être plus sévères pour eux-mêmes qu'à l'égard d'autrui, prouve que l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer b. Azaria sert de règle. R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : de même, pour une étable, ou un enclos, l'avis de R. Gamaliel et R. Eliézer prévaut. Ḥanania neveu de R. Josué dit : pendant toute la journée que ces rabbins (cités dans la Misna) passèrent ensemble en bâteau, ils discutèrent entre eux, jusqu'à ce qu'enfin le frère de mon père (R. Josué) les concilia, en déclarant que l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer b. Azaria domine pour le cas du bâteau, tandis que celui de R. Josué et de R. Akiba l'emporte pour l'étable, ou l'enclos. A quoi tient cette différence ? C'est que, disent les compagnons, les parois du bâteau occupé dès la veille constituent l'aire de l'enclos (ce qui n'a pas lieu ponr l'étable inoccupée à l'entrée du sabbat). R. Zeira énonce une autre raison : c'est que le bâteau, tout en marchant d'un emplacement de 4 coudées à un autre semblable, est censé rester fixe dans un tel endroit. Y a-t-il entre ces 2 motifs une différence pratique? Il y en a une si le bâteau a l'aspect d'une estrade, ἐξέδρα, ouverte de toutes parts (sans murs) : selon les compagnons, il est interdit de dépasser 4 coudées ; selon R. Zeira, c'est permis. Si la mer est si orageuse, que les vagues dominent les bords du bateau (annulant les parois), les autres compagnons l'interdisent aussi (par suite de l'annulation des bords) ; selon R. Zeira, le déplacement est permis. R. Zeira se conforme ici à ce qu'il a dit plus haut : par une autre Misnâ (ci-après, § 5), il est prouvé que la limite de 4 coudées est stricte, et ne peut pas être répartie sur 2 emplacements (de même, le bateau est supposé rester fixe).

2. Un jour, le vaisseau tarda tellement qu'ils entrèrent seulement au port à la nuit du vendredi soir. Nous est-il permis de descendre, demandèrent-ils à R. Gamaliel ? Oui, dit-il, car j'ai bien examiné la distance et noté qu'avant la nuit nous avions pénétré déjà dans la limite légale.

3. Si quelqu'un est sorti à l'état autorisé pour une affaire importante [1], et qu'on lui annonce que l'affaire est accomplie, il lui reste un espace libre de 2000 coudées autour du point où il se trouve. S'il se trouve encore dans la limite, c'est comme s'il n'était pas sorti ; et tous ceux qui sortent pour opérer un sauvetage peuvent retourner chez eux.

R. Gamaliel avait des points de repère [2], à l'aide desquels il pouvait mesurer la distance droite, à vue d'œil. A quoi bon dire que l'on était arrivé dans

1. Tr. Rosch-ha-schana, II, 5. 2. Selon le *Maguid*, nº du 21 févr. 1872, ce rabbin aurait eu, pour mesurer, un instrument creux à longue-vue.

la limite avant la nuit? Ne le permet-il pas aussi après l'arrivée de la nuit, aussi bien qu'il l'autorise dans une étable, ou un enclos? C'est qu'il s'agit d'un port ayant une contenance de plus de 2 saas, ou dont les murs ont moins de 10 palmes en hauteur, de même que les ruptures ne doivent pas avoir plus de 10 p. de large, ni la partie restée debout se trouver en face de l'autre semblable, et la brèche vis-à-vis de la brèche, mais en alternant (à défaut de toutes ces conditions, il serait interdit d'y déplacer les objets).

Si la Misnâ (§ 3) n'eût pas spécifié la faculté de 2000 coudées en tous sens, qu'eût-on supposé? On aurait pu croire que l'on est soumis alors à la règle de celui qui a été transporté au loin contre son gré, n'ayant droit qu'à un espace de 4 coudées : voilà pourquoi il a fallu spécifier que l'on a droit à 2000 coudées. R. Houna explique ces mots de la Misnâ : « Si l'homme (à peine sorti) se trouve encore dans la limite, c'est comme s'il n'était pas sorti », en ajoutant la condition que les 4 coudées de départ (annulées) soient englobées dans la limite de la ville, que p. ex. en allant de Tibérias à Magdala l'espace total ait 4000 moins 4 coudées. Au contraire, R. Houna au nom de R. Ada b. Aḥwa, ou R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, dit : si même cet homme est allé dans la 2e limite, p. ex. celle de Magdala, et qu'il en est revenu, c'est comme s'il n'était pas sorti (bien que ce soit en dehors de la 1re limite, il conserve la faculté de se mouvoir à 2000 coudées en tous sens). On sait jusqu'à présent, observa R. Josué du Midi, quelle est la règle en cas de sortie par erreur ; quelle est la règle si la sortie a eu lieu à l'état conscient? La Misnâ elle-même, répond R. Pinḥas, dit qu'il en est également ainsi dans ce dernier cas, puisqu'elle dit : « tous ceux qui sortent pour opérer un sauvetage peuvent retourner chez eux », fût-ce avec leurs armes. On a enseigné à ce propos : lorsque des ennemis viennent assaillir les villes sises aux frontières [1], fût-ce seulement pour prendre de la paille ou du bois, on les poursuivra les armes à la main, et l'on pourra rentrer le samedi remettre les armes en place ; s'ils attaquent des villes sises à l'intérieur du territoire hébreu, on ne les poursuivra avec des armes qu'en cas de danger pour la vie des habitants. En principe, on déposait, au retour, les armes à la maison la plus proche du mur d'enceinte (pour ne pas les porter plus loin); mais, comme un jour, à la suite d'une irruption subite de l'ennemi, on se harcela tellement pour la prise des armes, qu'il y eut plus de gens étouffés de cette façon que par les coups des ennemis, il fut établi que désormais chacun emporterait ses armes à la maison.

4. Si en route on s'asseoit et qu'en se levant on s'aperçoit être dans le voisinage d'une ville, on ne devra cependant pas y entrer, n'en ayant pas eu l'intention d'abord. Tel est l'avis de R. Meir ; selon R. Juda, on peut y entrer. Celui-ci ajoute qu'il est arrivé de même à R. Tarfon d'y entrer sans y avoir pensé d'avance.

1. Il s'agit de défendre contr'eux les limites du sol : ce qui est grave. Voir Tossefta à ce tr., ch. 3.

5. Si quelqu'un s'est endormi en route sans remarquer l'arrivée de la nuit sabbatique, il a un espace libre de 2000 coudées de chaque côté du point d'arrêt ; tel est l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri ; selon les autres sages, il n'a droit qu'à 4 coudées, et encore, ajoute R Eliézer, est-il supposé se tenir au milieu de cet espace (soit 2 de chaque côté). R. Juda dit : on peut aller à 4 coudées en tous sens ; mais il reconnaît que, si l'on a choisi une direction, on ne peut plus la changer.

Les autres sages dirent à R. Juda que l'exemple de R. Tarfon ne prouve rien contre eux, car la salle d'étude de ce dernier était peut-être à moins de 2000 coudées de sa maison, ou peut-être s'était-il associé aux gens de sa ville pour jouir des mêmes avantages qu'eux, avant la nuit. On a trouvé un enseignement racontant ainsi le fait cité par la Misnâ : comme le soleil brillait, des gens le rencontrèrent et lui dirent que la ville est devant lui, qu'il peut y entrer (cet arrêt prouve que jusque-là, dès avant la nuit, il ignorait la proximité de la ville).

R. Zéira dit au nom de R. Ḥisda quel est le motif de l'opinion exprimée par R. Yoḥanan b. Nouri (§ 5) : si cet homme avait été éveillé, il eût formé en ce point l'élection légale de domicile, sans rien dire de plus ; il en sera de même s'il a dormi là, et il aura droit à un parcours de 2000 coudées en tous sens. R. Juda dit aussi : même l'homme éveillé qui n'a pas précisé la déclaration de domicile a droit à un rayonnement de 2000 coudées en tous sens ; c'est que R. Juda adopte l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri tel qu'il vient de l'exprimer. R. Houna demanda au nom de R. Yoḥanan b. Jacob : s'il en est ainsi, qu'étant éveillé, l'élection de domicile eût été spontanée, est-ce que le bain de purification du prosélyte pris en retard, lorsque la journée du samedi a déjà commencé, lui procure l'effet rétroactif d'une élection de domicile, de façon à pouvoir rayonner de là à 2000 coudées en tous sens, ou non ? Cette question est inutile, fut-il répliqué ; cela revient à demander si l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri prévaut ; il a déjà été admis plus haut (I, 1), par R. Isaac b. Naḥman, au nom de R. Josué b. Lévi, que cette opinion est admise comme règle.

Si quelqu'un a choisi une direction pendant qu'il faisait encore jour, il va sans dire qu'il peut encore y renoncer avant l'arrivée de la nuit ; de même, s'il ne s'est fixé qu'après la chute de la nuit, il pourra aussi changer plus tard (n'ayant rien arrêté lors de l'acquisition de l'eroub au crépuscule) ; quelle est la règle si, après avoir choisi une direction pendant le jour, il a sanctifié le commencement de la solennité ? Peut-il encore changer de voie, ou non ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit plus haut (§ 4) : selon R. Meir, on ne pourra pas y entrer, par défaut de préparation avant la nuit ; selon R. Juda, on pourra y entrer (notre présent cas sera donc aussi soumis à leur discussion). Ceci ne prouverait rien, dit R. Aboun, car la discussion entre R. Meir et R. Juda se rapporte à un autre point, au commencement de ce chapitre, où il est question d'un déplacement involontaire par une attaque d'enne-

mis, ou par suite d'un égarement d'esprit ; puisque R. Juda déclare reconnaître ici que, si l'on a choisi une direction, on ne peut plus la changer (sans contester sur ce point l'avis de l'interlocuteur).

6. Lorsque la distance permise du nombre de coudées se trouve en partie englobée dans la limite d'une autre personne, les 2 personnes peuvent apporter au milieu leur repas et le manger là, à condition qu'aucun n'entre au domaine du voisin. S'ils sont trois, dont celui du milieu se trouve ainsi en relation avec les 2 autres, il peut se joindre à chacun d'eux, comme eux peuvent venir près lui ; mais les 2 qui occupent les extrêmes ne peuvent pas se réunir. Ce cas, dit R. Simon, ressemble au suivant : si 3 cours sont ouvertes l'une sur l'autre, ainsi que sur la voie publique, et que les 2 extrêmes sont jointes par l'éroub à celle du milieu, il sera permis de transporter de celle-ci dans les 2 autres, ou à l'inverse ; mais la relation entre les 2 extrêmes est interdite.

7. Si, pendant que l'on est en route, la nuit survient, et qu'en reconnaissant un arbre ou une haie, on déclare choisir cette place pour résidence sabbatique, cette déclaration n'a pas de valeur, n'ayant pas atteint cette place avant la nuit. Mais s'il dit vouloir se fixer au tronc de cet arbre, il pourra parcourir un espace de 2000 coudées, du point qu'il occupe jusqu'à ladite souche, puis de cette dernière place (prise comme médiale) jusqu'à sa maison, une distance égale de 2000 coudées ; de cette façon, il pourra faire un trajet de 4000 coudées à partir de la nuit.

8. S'il ne reconnaît pas de point d'arrêt de loin, ou s'il n'est pas au courant de la loi, et qu'il déclare vouloir séjourner sur place, il a droit à un espace de 2000 coudées dans chaque sens, même en circonférence. Tel est l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos ; selon les autres sages, il s'agit de chaque côté en carré, comme d'une surface (tabula) carrée, de façon à profiter des angles qui dépassent le cercle.

Quoique R. Ḥanania b. Antigonos (§ 8) conteste l'avis des autres sages de la Misnâ (pour la façon de mesurer les 2000 coudées), il se range à leur avis pour la question de jonction des villes, que l'on mesure par surface carrée[1]. Si 2 personnes marchent ensemble, dont l'une reconnaît de loin un objet distinct, et l'autre non, celle-ci se réfère à la première qui, dans sa pensée, fixe la résidence sabbatique ; et, cheminant de concert, elles y ont droit toutes deux.

9 (8). C'est ainsi que l'on dit : le pauvre pose l'eroub par les pieds (par la marche). Selon R. Meir, il ne s'agit ici que du pauvre ; selon R. Juda, il est aussi bien question du pauvre que du riche, car il a été question de pouvoir poser l'eroub avec du pain pour faciliter ce pro-

1. Ci-après, V, 1.

cédé au riche, afin qu'il ne soit pas tenu de le placer en y allant lui-même.

10 (9). Si quelqu'un est sorti (avant la fête) pour aller dans une ville établir avec elle la jonction symbolique et qu'en route un individu venant de là rapporte l'eroub accompli, il lui sera permis d'y aller le samedi, non aux autres habitants de la ville, selon R. Juda ; R. Meir dit : lorsqu'en pouvant placer l'eroub on le néglige, on ressemble à un ânier traînant un chameau (ne pouvant plus ni avancer, ni reculer).

11 (10). Si quelqu'un est sorti le samedi au-delà de la limite sabbatique, fût-ce d'une seule coudée, il ne pourra plus y rentrer complètement (diminuant la limite d'autant). Selon R. Eliézer, s'il l'a dépassée de 2 coudées, cela ne fait rien et l'on peut y rentrer complètement; mais si on la dépasse de 3 coudées, on diminuera la limite d'autant. Si quelqu'un se trouve hors de la limite sabbatique de sa maison à l'arrivée de la nuit, fut-ce loin d'une coudée seulement, il ne pourra pas entrer en ville. R. Simon dit : en fût-il éloigné de 15 coudées, il pourra rentrer, car les géomètres (qui désignent les limites) ne mesurent pas si exactement, pour tenir compte de ceux qui peuvent se tromper.

Selon R. Meir (§ 9), le principal acte de la pose de l'eroub consiste à placer la miche, signe plus apparent pour la fixation du séjour que la simple marche ; et pourtant ce dernier mode est admis, afin de faciliter l'opération au pauvre, qui n'a pas de miche[1]. Selon R. Juda au contraire, le déplacement est le meilleur signe pour poser l'eroub (puisque l'on a pris la peine d'aller là), et pourtant l'on a admis aussi la faculté d'y procéder par la pose d'un pain, afin d'accorder au riche la facilité d'y envoyer cet objet, sans y aller d'avance. R. Juda admet la marche comme principale manière de former l'eroub : c'est qu'il ne suffit pas de rester assis dans sa maison et de déclarer vouloir prendre possession de domicile dans tel endroit éloigné ; mais on devra aller jusqu'au bout de la limite, assigner l'endroit, et y rester jusqu'à la la nuit avant de rentrer en ville. On a enseigné un fait[2] à l'appui de cet avis : il est arrivé à la famille des Beth-Mama et à celle de B. Gorion, habitants de Rouma[3], de distribuer des figues sèches aux pauvres pendant les années de disette. A cet effet (pour en bénéficier le samedi), les pauvres de la localité de Sihin (située à 4000 de là), sortaient le vendredi, afin de conquérir l'eroub par la marche ; ils restaient à mi-chemin (au point légal de jonction) jusqu'à la nuit, et le lendemain ils entraient en ville, y mangeaient et de là revenaient chez eux le même jour. Or, tout ce qu'ils faisaient n'était pas accompli au hasard, mais selon les règles sabbiniques.

1. Facilité applicable au voyageur, qui est aussi dépourvu que le pauvre. 2. Tosefta à ce tr., ch. 3. 3. C'est peut-être Ρουμᾶ en Galilée (dit M. Neubauer, ib., p. 203), citée par Josèphe.

On explique de 2 façons cet avis bizarre de la Misnâ (§ 10), qu'il sera permis à cet homme d'y aller le samedi, non aux autres habitants de la ville : si quelqu'un est sorti pour l'eroub, tant pour lui que pour les autres, qu'en route un individu le rencontre et le fait retourner, lui disant avoir accompli l'éroub pour tous, sauf pour le messager, il sera interdit à ce dernier de dépasser la limite ; car son espoir d'avoir été englobé dans l'eroub général est deçu, et il lui sera seulement permis de rayonner à 2000 coudées en tous sens de la ville ; tandis que les autres habitants, bénéficiant de l'eroub placé, pourront aller au loin, sans toutefois rayonner en tous sens (suivant l'effet de tout eroub). On ajoute ensuite une autre explication : si l'individu rencontré dit (comme au 1er cas) avoir posé l'eroub pour tous, mais qu'en réalité il n'a pas fait, il est permis à la personne qui est sortie d'aller à 4 coudées dans ce sens, parce que la veille il a fait le trajet à pied et a posé l'éroub par la marche, tandis qu'aux autres (ne bénéficiant pas de ce dernier qui n'avait pas d'ordre), il sera interdit d'aller au loin dans ce sens, et ils pourront rayonner de tous les côtés autour de la ville.

R. Aḥa au nom de R. Ḥinena et R. Ḥisda disent tous deux : R. Eliézer permet de rentrer (§ 11) lorsqu'on a seulement dépassé la limite de 2 coudées ; mais si on l'a dépassée d'un peu plus, c'est interdit, d'après ce que l'on peut conclure des paroles de R. Eliézer, qui permet de rentrer pour 2 coudées, non pour 3. Non, dit R. Yossé, car on peut tirer une déduction analogue, à l'inverse : puisqu'il est dit à la fin qu'en dépassant de 3 coudées on ne peut plus y rentrer, c'est qu'à un peu moins de 3, le retour est permis. Ses compagnons d'étude avaient d'abord supposé que la permission de R. Eliézer se rapporte au cas de sortie de la limite sabbatique, non à celui qui s'est trouvé au dehors à la nuit (au moment de la constitution officielle du domicile) ; mais on a trouvé un enseignement qui établit l'analogie formelle entre ces cas. On a supposé ensuite que l'avis de R. Simon, qui permet le retour, même si l'on s'est éloigné de 15 coudées, est seulement applicable à celui qui s'est trouvé au dehors la nuit (cas de force majeure), non à celui qui aurait dépassé la limite de plein gré ; mais on a trouvé un enseignement qui établit l'analogie formelle entre les deux cas.

CHAPITRE V

1. Comment joint-on symboliquement les villes ? S'il y a une maison rentrant dans la ligne du niveau et une autre qui en sort, ou si une ruine (lacune) rentre et une autre sort, ou s'il y a des pans de mur hauts de 10 palmes qui dépassent le niveau, ou des ponts habités, ou des cimetières pourvus de maisons habitées, on les prend pour point de départ du métrage ; on fixe là une sorte de table carrée ayant cette surface pour base (au lieu de rayons), de façon à gagner les angles.

S'il y a une maison rentrant dans la ligne du niveau, on la prend pour point

de départ du métrage (jusqu'au côté opposé pourvu de maisons); s'il y a une ruine qui en sort, on compte à partir de là l'extrémité de la ville. — [1].

R. Yoḥanan dit devant R. Oschia qu'à titre d'équilibre on imagine la présence d'un appendice à l'angle opposé (pour mesurer à partir de là). R. Oschia leva les yeux sur lui et le regarda ironiquement. A quoi bon me regarder ainsi, dit R. Yoḥanan; tu te moques de celui dont tu as besoin (comme de moi), tandis que tu exaltes d'autres dont tu ne te sers pas. Au bout de 13 ans, R. Yoḥanan se présenta devant son maître, bien que n'ayant rien à lui demander. Cet acte seul, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, d'avoir tenu à se présenter devant son maître, est méritoire [2]; car ce fait équivaut à la présentation devant la Providence même. R. Berakhia ou R. Jérémie dit aussi au nom de R. Ḥiya b. Aba : comme il est écrit (Exode, XXXIII, 7). *Moïse prit la tente etc.*, l'éloignement dont il s'agit là, dit R. Isaac [3], est d'un mille. Or, il n'est pas dit là (ibid): « il arrivait que tous ceux qui cherchaient Moïse », mais « tous ceux qui cherchaient *Dieu* », parce que les égards rendus à un maître équivalent à ceux que l'on rend à Dieu. R. Ḥelbo ou R. Houna au nom de Rab explique le verset (II Rois, III, 14) *Elie le Tisbite dit etc.*, en ce sens que, bien qu'Elie était le chef (τύραννος) des prophètes, il n'avait été initié à la prophétie que par la voie habituelle du sommeil, et pourtant il a pu déclarer s'être tenu debout devant Dieu (ibid.); car chaque visite qu'il fit à son maître Aḥia de Silon équivalait à une apparition devant la Divinité (et justifie son expression). R. Ḥelbo dit au nom des rabbins de Beth-Schilo qu'ainsi, lorsqu'Élie demandait seulement de l'eau à son disciple Élisée, celui-ci s'empressait de la lui verser sur les mains, comme il est dit (ib. 11) : *Ici, Élisée fils de Schafat*, etc.; or, on ne dit pas qu'il apprit de lui la Loi, mais qu'*il versa l'eau sur les mains d'Élie*. De même encore, il est dit (I, Sam. III, 1) : *le jeune Samuel était serviteur de Dieu, devant Élie*; cet enfant, il est vrai, ne servait qu'Élie; seulement, par extension de terme, on applique à Dieu tout le service rendu au maître Élie. On a enseigné que R. Ismael explique le verset (Exode, XVIII, 12) : « Aron et tous les enfants d'Israël vinrent manger avec le beau-père de Moïse, devant Dieu »; en réalité, ils ont mangé, non devant Dieu, mais devant Moïse, et par cette manifestation de respect pour leur maître, ils semblaient jouir de l'éclat de la divinité [4].

R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit, au nom de R. Yoḥanan, que l'addition imaginaire pour le métrage a lieu vis-à-vis du seuil de la dernière maison, jusqu'à 2000 coudées justes, pas plus. Non, dit R. Yossé à R. Yossa b. Aḥa, c'est seulement vis-à-vis d'une lacune qu'il ne sera pas permis d'ajouter plus de 2000 coudées; mais en face des maisons de la ville faisant saillie, on peut ajouter davantage. C'est aussi mon avis, ajouta b. Aḥa. Pourtant, dit R.

1. Suit un passage traduit, tr. Berakhôth, VIII, 6 (t. I, p. 148). 2. Bereschith Rabba, ch. 63; Jér., Synhédrin, XI, 6 (f. 30b). 3. Rabba sur l'Exode, ch. 45; Tanhouma, dans *Yalqout*, n° 394; Midr. Hazith, à Cant. II, 5. 4. Mekhilta sur la section Jethro, 1; B. tr. Berakhôth, f. 64a (t. I, p. 506).

Yossé, il faut croire que vis-à-vis d'une ruine on ne compte pas le point de départ pour le métrage; sans quoi, il y aurait lieu de demander qu'au lieu de prendre la ruine pour point de départ, l'on prenne comme tel l'autre angle en saillie. Selon R. Naḥman, on peut faire des additions successives jusqu'à l'extrémité de la province (sans limite). C'est ce qu'a dit aussi R. Simon b. Yoḥaï, en déclarant que l'on peut s'arranger de façon à aller de Tyr à Sidon, de Tibériade à Sephoris, en tenant compte des cavernes ou refuges (Burgus, πύργος), qui se trouvent dans les intervalles [1]. De même, il est permis, à la suite d'une addition imaginaire faite à la ruine, de lui accoler une nouvelle addition du même genre, selon ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch : je puis faire en sorte que la localité de Beth-Maon soit comme jointe à Tibériade (malgré l'espace qui les sépare), en supposant remplie la place des jeux (Stadia) qui se trouve à la suite, puis les lavoirs distant de là à 70 coudées et une fraction, enfin la localité de Beth-Maon à un peu moins de 70 coudées et une fraction. Or, si l'on mesure de la dernière ruine hors de Tibériade, on n'atteindra pas au bout de 70 coudées et une fraction le domicile des brigands [2], ou la caverne; mais on y arrivera en comptant à partir du point nommé Paḥora (ceci prouve que lesdites jonctions sont autorisées). Peut-on, après une addition faite, en ajouter une nouvelle, en raison des constructions supplémentaires qui se trouvent à la suite? Certes, et c'est l'opinion que R. Simon b. Yoḥaï a exprimée plus haut en disant : l'on peut s'arranger de façon à aller de Tyr à Sidon, ou de Tibériade à Sephoris (quoique la distance ait plus de 4000 coudées), en tenant compte des cavernes intermédiaires et autres constructions. Ceci, toutefois, ne prouve rien; car R. Simon parle seulement d'avancer tout le long de ce chemin, non d'y établir une jonction symbolique. — R. Aḥa dit qu'il y a discussion entre R. Ḥiya le grand et Bar-Kappara sur le point de savoir s'il est permis d'ajouter plus de 2000 coudées, ou non : l'un le permet seulement à la suite d'une grande ville, qui a elle-même une étendue supérieure, non pour une petite, dont l'addition dépasserait la part principale ; l'autre dit qu'à l'égard d'une grande ville comme pour une petite, l'addition sera la limite légale, savoir 2000 coudées. R. Pinḥas raconte qu'il arriva à un disciple studieux d'apprendre les règles des jonctions additionnelles pendant 3 ans 1/2 en présence de son maître; il parvint ainsi à connaître les moyens d'opérer les jonctions pour la Galilée; mais, avant qu'il eût le temps d'en faire autant pour le sud de la Judée (le Nedjeb), les guerres survinrent avec leurs troubles.

R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : si une ville est bâtie en forme d'arc ou de fer à cheval, au cas où la ligne tirée d'un point extrême à l'autre formant la corde de cet arc est d'un peu moins de 4000 coudées (le commencement de la 2e limite étant englobé dans la 1re), il est permis de la parcourir en entier (supposant qu'il y a des constructions), plus un supplément externe de 2000 coudées; mais, si cette ligne a 4000 coudées, on n'a droit qu'à une limite de

1. Neubauer, p. 294. 2. Le comment. *Pné Moscké* dit : l'âme sur une tombe nommée *Sériqin* (?).

2000 coudées, à partir du lieu de pose de l'eroub (situé à une égale distance de la maison). Voici, dit R. Aḥa, comment R. Samuel explique cette règle [1] : si l'on a oublié ses sandales hors de la ville, à une extrémité de l'arc, ou à l'autre bout, on peut en chaque cas aller les remettre; or, comme on ne pourrait pas traverser toute la corde de cet arc jusqu'à l'extérieur (en cas d'excédant de 4000 coudées), il en résulte l'interdit pour la traversée complète en une ligne droite, tandis qu'elle est permise en venant par 2 côtés (au cas où l'intervalle est un peu moindre). R. Aba dit au nom de R. Juda : si au milieu d'une grande ville il se trouve une rigole ayant 10 palmes de profondeur et 4 en largeur, et que l'on peut la supposer comblée de terre et de cailloux (par suite d'un bouchage partiel), la ville formera un entier ; au cas contraire, on la considère comme divisée de part en part, au moyen de cette rigole, et chaque partie de la ville devra être l'objet d'un éroub isolé. R. Amé b. Ezéchiel dit au nom de Rab : lorsqu'une ville est construite au bord d'un canal, si entre l'extrémité des maisons (ou la muraille) et le cours d'eau, il y a un espace de 4 p. (assez important), on en tient compte, et l'on mesure la limite à partir du pied du mur ; s'il n'y a que 3 p. d'espace, on ne fait partir la limite que du bord extérieur de l'eau (englobant celle-ci dans l'enceinte de la ville), à condition que le canal n'ait pas une largeur dépassant 70 coudées et une fraction. Dans quelles conditions suppose-t-on la hauteur des bords du canal? S'il s'agit d'une pente s'élevant à 10 p. en l'espace de 3 coudées, comment admettre le métrage à partir du bord extérieur du canal et ne pas dire qu'une telle hauteur sert à séparer l'eau de la ville ? Si au contraire il s'agit d'une pente plus douce, n'atteignant 10 p. de hauteur qu'en l'espace de 4 coudées, l'intervalle du mur au canal (quoique de 4 p.) ne devrait pas compter pour qu'il y ait lieu de mesurer à partir du mur ? En effet, il s'agit du cas où cette hauteur de 10 p. est atteinte en une pente allant de 3 à 4 coudées (en ce cas, on tient compte des différences d'intervalle). — Rab dit : si une ville entière se compose de tentes (non de maisons fixes formant un ensemble), chacun mesure la limite sabbatique depuis sa tente, non du bout de la ville. S'il y a 3 huttes et 3 guérites, on les suppose fixes, et l'on mesure à partir de la dernière. Mais, objecta Assé [2], puisqu'il est dit (Deut. XXIII, 14) : *tu auras une bèche hors du camp, etc.*, comment le samedi pouvaient-ils se livrer à leurs besoins au dehors, sans dépasser la limite, si elle était comptée à chacun depuis sa tente ? De même, objecta R. Ḥiya fils de R. Schabtaï, comment en ce jour pouvaient-ils se rendre auprès de la salle d'étude de Moïse, sise hors du camp et beaucoup trop éloignée des tentes sises à l'extrême opposé ? C'est que, répondit R. Abin, Moïse leur avait construit à certains points des huttes et des guérites, de façon à englober tout le camp en une seule limite — [3].

Lorsque la Misnâ dit qu'on suppose une table carrée comme point de départ

1. Cf. ci-après, § 8. 2. Contre l'avis précité d'avoir à mesurer chacun à partir de sa tente. 3. Suit une phrase traduite ci-dessus, tr. Sabbat, VII, 2.

pour mesurer la limite sabbatique, on suppose en carré toute la surface terrestre, de façon à ce que l'ouest soit à l'occident du monde, et le sud de ce carré au sud du monde. R. Yossé dit : lorsqu'on ne sait pas fixer les points cardinaux, on peut se diriger d'après le mouvement du soleil aux solstices ; en suivant sa rotation depuis le premier jour du solstice de Tamouz (juillet) jusqu'à celui du premier jour de Tebeth (fin décembre). le lever pendant toute cette période indique l'orient, et le coucher est l'occident pendant la période inverse du mois de Tebeth à celui de Tamouz. Le reste désignera le nord et le sud, selon ce verset (Ecclés. I, 6) : *le vent se dirige vers le midi*[1], *tourne vers le nord*, c'est-à-dire la rotation d'est en ouest a lieu par le sud au jour, et la nuit le mouvement se fait par le nord pour revenir à l'est; puis (ib.) *il tourne et retourne, et le vent revient vers ses tours circulaires*, ce qui fait allusion aux côtés est et ouest. Il est bien vrai qu'à Siloh et au Temple[2] on savait bien s'orienter ; car, dit R. Aḥa au nom de Samuel b. R. Isaac, les premiers prophètes se sont fort appliqués à ce que la porte orientale (du Temple) représente les points précis du lever du soleil aux solstices d'été et d'hiver (variant d'une façon notable), et 7 noms ont été appliqués aux points d'arrêt de la radiation solaire : 1. la porte Sour (II, Rois, XI, 6), ou du retrait ; 2. celle dite Yesod (II, Chron. XXIII, 5), ou fondation ; 3. celle de Ḥarsouth (Jérémie, XIX, 2), ou du soleil ; 4. celle d'Itôn (Ézéchiel, XL, 15), ou d'entrée ; 5. celle dite Tawekh (Jér. XXXIX, 3), ou du milieu ; 6. celle ḥadasch (ib. XXVI, 10), ou neuve ; enfin 7. la porte supérieure (II, Chron. XXIII, 20). A la 1re, les gens impurs se retiraient, comme il est dit (Lament. IV, 15) : *retirez-vous, impurs, leur crie-t-on* ; la 2e porte se nommait la fondation, parce que l'on y fixait les bases des doctrines ; la 3e recevait son nom de la fixation des rayons du soleil levant, comme il est écrit (Job, IX, 7) : *il parle au soleil qui ne se lève point* ; la 4e servait pour entrer et sortir ; la 5e recevait son surnom de ce qu'elle était fixée entre 2 portes ; la 6e était dite la neuve, parce que les scribes y avaient renouvelé les doctrines légales ; la 7e était dite supérieure, étant sise du côté du camp des simples israélites, du rempart et du parvis des femmes[3]. Or, c'était là la supériorité spéciale du Temple d'englober ces diverses classifications et limites. Si donc elles étaient aussi délicates, comment a-t-on pu opérer au désert pour préciser la situation des points cardinaux (avec leurs angles) ? La situation de l'arche sainte, répondit R. Aḥa, toujours parallèle à l'ouest, servait à fixer les autres côtés ; aussi est-il dit (Nombres, X, 21) : *Les membres de la famille de Qehath partaient chargés de l'appareil sacré*, ou l'arche sainte, en même temps que la famille des Merari *redressait le sanctuaire*, concordant avec l'arrivée des gens de Qehath, qui transportaient[4] l'arche sainte (de façon à pouvoir tout

1. Midrasch Rabba, à ce verset. 2. Littéral. la maison stable. I Rois, VIII, 13. 3. Au-delà de cette porte, commençait le sanctuaire réservé. 4. Le sens habituel, indiqué par M. le gr. R. Wogue, dans sa traduction du Pentat., est celui-ci : Par cette combinaison, les 2 autres familles lévit., parties les 1res, avaient eu le temps de

classer). — Quelle était la marche d'Israël au désert? R. Ḥama b. Ḥanina et R. Oschia émettent des avis différents à ce sujet[1] : l'un dit que l'on marchait en carré (ayant les drapeaux aux 4 angles); l'autre dit que l'on se suivait en colonne serrée comme une poutre. Le 1er avis est fondé sur ce qu'il est dit (ib. II, 17) : *comme ils campaient* (en carré) *ils voyageaient ;* le 2e avis est fondé sur ce qu'il est dit (de l'étendard de Dan, ib. X, 25) : *il formait l'arrière-garde à tous les camps, selon leurs milices.* L'auteur du 2e avis applique le verset « comme ils campaient, etc. », à cette idée que l'arrêt et la levée du camp avaient lieu par ordre divin ; l'auteur du 1er avis justifie le verset « formant l'arrière-garde, etc. », en ce sens, que la tribu de Dan avait un nombre plus élevé, de façon à pouvoir mieux soutenir à l'arrière un choc imprévu, et en marche pacifique la tribu s'étendait de telle sorte qu'elle ramassait toutes les pertes et pouvait les restituer à leurs propriétaires. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression de « ramasser pour tous... selon leurs milices. »

On a enseigné au nom de R. Juda[2] : pour la limite restreinte (à l'égard d'une ville disposée en forme d'arc), on comprend aussi dans la mesure de la muraille les saillies et les pierres. R. Oschia demanda si l'on englobe dans la mesure l'air d'une cour dont un côté est rompu, ou non? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : lorsqu'une maison se trouve ébréchée d'un côté, le vide central sera compris dans la mesure; mais si elle est rompue des 2 côtés, cet air n'y sera pas compris. A quoi R. Abin ajoute au nom de R. Juda que l'on élague l'air médial si la porte de traverse (reliant les murs) est aussi enlevée ; mais si elle subsiste (y eût-il double brèche), tout sera englobé dans la mesure. Or, à quoi bon s'attacher à l'enlèvement de la poutre? N'est-ce pas toujours l'air de la cour, et ne devrait-on pas en tenir compte dans tous les cas? Non, fut-il répondu, pour la maison, la clôture placée tout autour a pour but de l'approprier à l'habitation (et l'air englobé fera partie de la mesure s'il n'y a qu'un côté rompu), tandis qu'une cour n'ayant pas le même but d'habitation ne comptera plus pour la mesure, dès l'enlèvement de la poutre (fût-ce d'un côté). Lorsqu'on mesure la limite de prolongation d'une ville (en prenant pour base le carré), on ne fera pas partir la ligne du milieu de l'angle, ce qui produirait une légère différence[3] en moins, mais du sommet de ces angles.

2. On attribue à la ville un parc supplémentaire de 70 coudées 1/2, dit R. Méir ; les autres sages ne l'ajoutent qu'entre 2 villes, c.-à-d. si chacune n'a devant elle qu'un espace d'un peu plus de 70 coudées, on les considère tous 2 comme additions des villes, de façon à ce qu'elles ne forment qu'un emplacement en total.

reformer le tabernacle, et les objets sacrés pouvaient y entrer sur le champ, sans être exposés aux intempéries. 1. Midr. Rabba, sur ces versets. 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Le décompte entre le côté et la diagonale.

3. De même, si 3 villages sont disposés en triangle et qu'entre les 2 extrêmes il y ait seulement un espace de 141 coudées 1/3, on suppose celui du milieu comme intercalé, de façon à ce que tous 3 soient unis.

R. Houna dit au nom de Rab que R. Meir et les autres sages interprètent diversement le même texte biblique : le 1er déduit de ce qu'il est écrit d'abord (Nombres, XXXV, 4) : *depuis le mur de la ville*, que le terme explétif suivant *et au dehors* indique l'attribution d'un parc supplémentaire à la ville, dans tous les cas. Les autres sages déclarent explétif, non ce dernier terme, mais celui de *mur* ; d'où ils déduisent l'admission d'un supplément, avant de commencer à mesurer, lorsqu'il y a un autre mur de ville dans le voisinage. Ceci prouve qu'en cas d'addition d'un peu plus de 70 coudées à chacune, on suppose un parc supplémentaire à chaque ville. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abouna, ou R. Naḥoum au nom de Samuel b. Aba, dit qu'à cette solution s'arrête l'explication de toute la Misnâ.

« De même, si 3 villages sont disposés triplement », est-il dit, etc. On entend par là, selon Samuel, qu'ils sont tous 3 en une ligne ; selon Bar-Kappara, on les suppose en triangle. Mais, selon ce dernier, quel serait le médial ? On conçoit un village du milieu s'ils sont tous 3 en une seule ligne ; mais comment le supposer dans la disposition admise par R. Akiba ? On admet, répond R. Samuel frère de R. Berakhia, que l'on est censé tirer une ligne du 1er au 2e, et qu'alors le 3e peut y entrer ; en n'ayant qu'un espace vide de 141 coudées 1/3, on le suppose intercalé. Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa au nom de R. Ḥanania, il ne faut pas que celui du milieu soit distant des autres à plus de 2000 coudées. R. Yossa dit avoir demandé devant R. Jacob b. Aḥa : puisque la Misnâ dit qu'au cas où entre les deux extrêmes il y a seulement un espace de 141 coudées 1/3, on suppose celui du milieu intercalé, de façon à permettre tous les 3 ; celui du milieu pourra-t-il être joint à 2 autres qui se trouveraient aux 2 bouts (ainsi ⁝·:) ? La question n'est posée que s'il y a 2 personnes, dont l'une part des villages situés d'un côté, et l'autre part de ceux de l'autre côté ; mais si une seule personne marche, il est clair que cet endroit est considéré comme joint au but, et il est permis d'y aller.

4. On ne mesure les limites sabbatiques qu'avec des cordes de 50 coudées, n'ayant ni plus ni moins, et tous mesureront en tenant la corde contre le cœur (pour l'uniformité). Si le mesurage passe par un vallon profond, ou sur un monceau élevé de pierres (ce qui nuit à l'exactitude du compte), on tire sur ces espaces des lignes droites (en pensée), en les englobant dans le métrage ; si le métreur arrive à un monticule, il agit de même, à condition de ne pas dépasser les limites sabbatiques. S'il n'est pas possible au géomètre d'opérer ce nivelage, ce sera le cas où R. Dustaï b. Yanaï a dit au nom de R. Meir avoir entendu que l'on est censé percer la montagne pour en connaître le diamètre.

La mesure de la limite sabbatique équivaudra à 40 cordes (40×50=2000) : chacune n'aura pas moins de 50 c., car en la tendant on arriverait à un petit excédant ; ni plus, car la lourdeur provoquant des plis motiverait une diminution de la mesure. Selon les uns, la corde à mesurer sera de chanvre ; selon d'autres, en chaînons de fer ; selon d'autres enfin, la corde aura 4 coudées. Certes, dit R. Josué, cette dernière est la plus parfaite (ne pouvant ni se rétrécir, ni se détendre) ; seulement il faut reconnaître qu'il y avait jadis d'autres cordes, comme il est dit dans les Prophètes (Ezéchiel, XL, 3) : *il avait un cordon de lin à la main et une canne pour mesurer*. Si du point de départ jusqu'au prochain cours d'eau il y a 75 coudées (à mesurer par des cordes de 50 coudées), le mode de métrage est fixé par 2 opinions différentes : l'une dit qu'après un 1er métrage par la corde on recule de 25 coudées, puis l'on pose la corde en second lieu, de façon à atteindre juste la rive ; l'autre dit de mesurer un 1er espace de 50 coudées avec la corde, et le reste par morceaux de 4 coudées. Si le cours d'eau est étroit en amont et qu'il s'élargit en aval, sans avoir une largeur de plus de 50 coudées, on suppose toute la cavité remplie de motte, ou de cailloux, de façon à l'englober par le niveau dans la mesure des surfaces planes ; mais si la largeur dépasse cette mesure et ne peut pas être englobée dans la mesure uniforme de la corde, il faut suivre les sinuosités ascendantes et descendantes des pentes. Lorsque le canal a des courbes, ce qui ne permet pas de constater à la corde les lignes droites qui le traversent pour la limite, on se contentera, selon R. Ḥisda, d'estimer à vue d'œil la distance qu'il faudrait en plaine, et on la reporte sur la colline. R. Aḥa, ou R. Ḥinena, ou R. Jérémie au nom de R. Samuel b. Isaac dit : il faut que la mesure prise dans la vallée atteigne au moins 4 palmes de la pente ascendante ; ce qui est la mesure minimum d'un emplacement.

R. Yossé ou R. Abouna dit au nom de R. Juda, et ce dernier penchait à admettre l'avis de Rab : en opérant le percement imaginaire d'une montagne pour la mesurer, une personne placée au sommet tient un bout de la corde en face du visage, pendant que l'autre placée au bas la tient vers ses pieds. Tous reconnaissent (tant R. Méir que les autres sages de la Misna) que l'on opère de cette façon d'une manière valable, et même si la personne inférieure tient la corde contre les reins ; la discussion a seulement lieu au cas où l'une des 2 personnes tient la corde contre le cœur (le milieu du corps) : en ce cas, R. Meir n'admet pas l'opération, les autres sages l'admettent. R. Aba au nom de R. Juda et R. Zeira au nom de Mar Ouqban rappellent qu'il est prescrit de mesurer à l'aide d'une corde de 50 coudées. R. Zeira dit au nom de R. Ḥisda [1] : On n'opèrera pas de cette façon approximative pour mesurer les limites des villes lévitiques (servant de refuge aux meurtriers involontaires), ni lorsqu'il s'agit de déterminer l'emplacement voisin d'un crime dont les auteurs sont inconnus, que l'on expie par le sacrifice d'une génisse (Deut. XXI) ; il faut

1. Tr. Sôta, V, 5 (f. 20b) ; Maccôth, II, 7.

les déterminer avec précision. On comprend la distinction d'après celui qui dit que, pour les distances à prendre en dehors des villes lévitiques de refuge, il y avait mille coudées pour le circuit de la ville, et 2000 pour la limite sabbatique, dernière mesure pouvant être prise approximativement, en nivelant des montagnes ; mais comment est-ce admissible d'après celui qui dit qu'en dehors des mille coudées pour le circuit des villes, on adoptait 2000 coudées pour les champs et les villes lévitiques? Or, si la mesure approximative n'est pas admise pour le fait principal (pour ces villes), comment l'admettre pour l'accessoire qui en dérive? (question non résolue). — D'où sait-on que leurs cimetières devaient se trouver en dehors des limites additionnelles aux villes lévitiques? De ce que, selon R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il est écrit (Nombres, XXXV, 3) : *les environs serviront à leurs bestiaux et à toute leur nourriture*; l'on conclut que dans ces parages on pourvoira seulement à la vie, non aux enterrements.

5. On ne laissera mesurer que par un homme expérimenté. Si en une place on a étendu la limite, qui est restreinte d'autre part, on se dirige d'après la limite la plus éloignée. Si l'un a placé la limite plus loin que l'autre, on se règle aussi d'après la plus éloignée. Même un esclave et une servante sont dignes de foi s'ils disent la place que la limite sabbatique atteint, car les sages n'ont pas adopté ces mesures pour compliquer les relations, mais pour les faciliter — [1].

6. Lorsqu'une localité appartenait en principe à une personne, puis à plusieurs, on place l'eroub pour joindre le tout; si elle appartenait d'abord à plusieurs, puis à un seul, on ne posera pas l'eroub pour l'ensemble, mais on en exclura des maisons; à moins d'en exclure autant d'habitants que comporte la ville Hadasa (neuve) en Judée, où il y a 50 habitations. Tel est l'avis de R. Juda; R. Simon dit : n'y eût-il que 3 cours, à 2 maisons chacune, on procèdera de même.

On a enseigné au nom de R. Juda: la localité d'abord particulière, puis devenue publique, ne pourra pas être jointe au moyen de l'eroub, par moitiés, mais le sera pour l'entier (étant primitivement le bien d'un seul) ; est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec ce qu'il dit plus haut, où R. Hiya enseigne comment on libère l'accès d'une ruelle donnant sur la voie publique : « Selon R. Juda, il faut une latte verticale à chaque extrémité sur la voie, ou une poutre de traverse à chacun de ces bouts ; selon les autres sages, on mettra une latte et une poutre à une extrémité, et le simulacre d'une porte à l'autre bout » ; pourquoi donc ici interdit-il l'eroub pour la moitié de la ville? En effet, fut-il répondu, ce n'est pas au sujet d'une ville d'abord publique, puis privée, que R. Juda interdit l'eroub pour la moitié ; mais il exprime son avis au sujet de ce qu'il est dit que la ville, fût-elle grande comme Antioche et n'eût-elle

1. La Guemara sur ce § se trouve déjà ci-dessus, III, 4, fin.

pourtant qu'une porte, on la joindra tout entière au moyen de l'eroub. R. Juda, insistant sur cette règle, la rend absolue et interdit de placer l'eroub pour la moitié (malgré l'étendue de la ville, elle est une). — Si les habitants d'une ruelle ont placé une poutre de traverse qui atteint le milieu de l'ouverture, il leur sera permis de transporter des objets le samedi jusqu'à ce point, mais ce sera interdit au delà. Si les uns d'un côté et les autres d'autre part ont placé à chaque bout des poutres isolées, sans que ce soit en commun, le parcours complet sera interdit à tous (n'admettant pas l'usage réciproque de la moitié opposée). Comment fait-on pour rendre possible l'usage commun? On place à nouveau une poutre en signe de clôture à la ruelle, de façon à en autoriser l'usage complet. Si 5 ruelles aboutissent dans l'une, et qu'à chaque porte des 5 ruelles l'on ait placé une poutre, de façon à arriver au milieu de la grande ruelle, il ne sera permis de porter que jusqu'à cette limite, non au delà ; mais si chacune de ces 5 ruelles a été symboliquement jointe d'une façon isolée, il sera interdit de rien porter de l'une à l'autre. Pour opérer la jonction complète entre toutes, il faut placer une clôture de traverse à la grande ruelle, en signe de jonction générale, de façon à libérer le tout. Un jour, R. Pinḥas se rendit dans une telle localité, et il vit près de la porte de la place publique, servant de réunion aux circonciseurs, qu'une poutre y était suspendue (d'autres ruelles encore ouvrant sur la grande ruelle). Est-ce ainsi, leur demanda-t-il, que vous croyez devoir poser l'eroub? Non, répondit R. Juda b. Salom, cette poutre a pour seul but de soutenir les maisons.

« A moins d'exclure autant d'habitants que le comporte la ville neuve », est-il dit. De même, outre la ville de Ḥadassa, les localités de Çanan et de Migdal-Gad[1] ont 50 habitations, en y comprenant, avec les hommes, les femmes et les enfants. Toutefois, dit Assé, il faut qu'elles soient toutes à des Israélites, non à des païens. — R. Aba b. Mamal, ou R. Simon b. Hiya au nom de Rab, explique que l'avis de R. Simon dans la Misnâ, qu'il suffit de 3 cours à 2 maisons de chaume, se rapporte au cas où celles-ci ouvrent sur les cours. Mais, objecta R. Mena, si les maisons sont ouvertes sur les cours, elles ne forment qu'une seule propriété, et l'excédant ne servirait à rien (elles devront donc être isolées).

7 (6). Si quelqu'un se trouvant à l'est, avant la solennité, dit à son fils de poser l'eroub à l'ouest, ou à l'inverse, au cas où il y a entre le point où il se trouve et sa maison une distance de 2000 coudées, tandis qu'il y en a davantage pour arriver à l'eroub, il lui est permis de rentrer chez lui, non de rejoindre l'eroub (trop éloigné) ; et de même, si les distances sont renversées. Lorsqu'on place un eroub au centre de la ville, c'est un acte nul ; si on le place au-delà de la limite sabbatique, n'y eût-il qu'un écart d'une coudée, on perd d'un côté ce que l'on peut avancer de l'autre.

1. On ne retrouve pas ailleurs ces noms ; c'est peut-être : El-Medjdel (la tour de Gad).

8. Les gens d'une grande ville peuvent, ce jour, parcourir en entier une petite ville sise dans sa limite, sans que l'inverse soit permis. Ainsi, p. ex., si un habitant de la grande ville place l'eroub dans la petite, ou un de la petite le met dans la grande, il peut la parcourir en entier, outre qu'il lui reste un espace libre de 2000 coudées. R. Akiba dit : la distance de 2000 coudées sera comptée du point occupé par l'eroub.

Il a fallu préciser que l'est en question représente ce côté par rapport au fils, de même que l'ouest est entendu en ce sens, en raison de la question suivante posée par Bar-Kappara : s'il s'agissait de la situation respective des maisons, on comprend qu'au cas où il y a entre sa place et sa maison une distance de 2000 coudées, tandis qu'il y en a davantage pour arriver à l'eroub il puisse rentrer chez lui, non atteindre l'eroub; mais s'il y a une distance de 2000 coudées entre lui et l'eroub, tandis qu'il y en a davantage pour arriver à sa maison, comment serait-il possible d'atteindre la maison? Il s'agit donc de la situation de ces côtés par rapport au fils.

Voici comment il faut rectifier la Misnâ (§ 8) : les habitants d'une grande ville peuvent, en ce jour, parcourir une petite ville entière; mais, à l'inverse les gens d'une petite ville ne peuvent pas parcourir une grande ville entière (c.-à-d. ne pas dépasser la limite). Quant à l'« exemple » qui suit, il n'en est plus question. Est-ce que l'emplacement d'une ville (d'un minimum de 4 coudées), qui se trouve dans la ligne de la limite sabbatique, est à retrancher de la mesure officielle de 2000 coudées (soit 2000—4=1996), ou non? Selon R. Hiskia, ou R. Simon au nom de R. Yoḥanan, il n'y aura rien à retrancher (et l'on continuera la mesure en dehors de la ville) ; selon R. Eliézer, il faut en tenir compte et retrancher 4 coudées. En principe, les habitants de Tibériade avaient la faculté de se promener en ce jour dans tout Hamatha, et les habitants de celle-ci ne pouvaient aller que jusqu'à la porte [1] arquée (? Cippa), sise à Tibériade; mais, depuis lors, par suite de nombreuses constructions nouvelles, ces 2 localités ont été réunies en une seule, et les habitants, de part ou d'autre, peuvent user de l'ensemble. R. Jérémie raconte [2] qu'un vieux berger est venu dire à Rabbi : je me souviens que les habitants de Migdal (d'un autre côté de Ḥamath) se rendaient le samedi à Ḥamatha et la parcouraient en entier jusqu'à la dernière cour sise près du pont, à l'extrémité de la ville. A la suite de cette attestation, Rabbi permit d'agir désormais de cette façon. Rabbi permit aussi aux gens de Gadar de se rendre à Ḥamath, au bas de la colline, tandis que les gens de cette dernière ne devaient pas monter à Gadar : c'est que, dit R. Mena, il y avait entr'eux une différence d'autorité locale, et les gens de Gadar profitaient de leur situation élevée pour frapper ceux de Hamath à leur arrivée. R. Yossé b. R. Aboun dit que ce n'est pas là le motif, et cela tient à ce qu'il est dit : les habitants d'une grande ville peuvent par-

1. M. Neubauer, p. 208, traduit : côte (!). 2. Tossefta à ce tr., ch. 5, commencement.

courir toute la petite ville voisine ; mais, à l'inverse, ceux de la petite ne peuvent pas parcourir toute la grande ; or, Gadar était plus grande que Ḥamath.

R. Isaac b. Naḥman dit au nom de R. Ḥanina : la discussion entre R. Akiba et les autres sages de la Misnâ s'applique au cas où l'on a mis l'eroub sur une large place (palatium) ; mais si on l'a mis dans une maison, R. Akiba reconnaît aussi que l'on peut parcourir toute la ville en dehors de la limite sabbatique des 2000 coudées. R. Aba fils de R. Papé objecta ceci : si cette ville, où l'on vient de dire que l'eroub a été posé, se trouve avoir été symboliquement jointe, et si l'on a mis l'eroub sur la voie publique, n'est-ce pas aussi bien que s'il avait été placé dans une maison ? (et pourtant R. Akiba fixe en tous cas la distance que l'on a le droit de parcourir, sans addition de la ville). Si l'on a mis l'eroub à la place d'une ville en ruines, il sera permis, selon R. Eliézer, de parcourir toute la ruine librement, et de compter en dehors d'elle les 2000 coudées (à partir de son enceinte restée debout) ; selon Samuel, c'est à partir de l'emplacement même de l'eroub que l'on comptera les 2000 coudées. R. Aba b. Cahana ou R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab : si l'on a posé l'eroub dans un pacage, ou une étable, on pourra parcourir tout cet emplacement, puis, au bout, l'on commencera à mesurer les 2000 coudées ; or, ces 2 emplacements doivent bien être l'équivalent d'une ruine, puisqu'il n'y a jamais eu d'habitation, et pourtant la mesure de la limite partira du dehors (c'est que Rab est de l'avis de R. Eliézer). Lorsque la ville est neuve, on mesure la limite à partir des dernières maisons ; si elle est vieille, on mesure depuis l'enceinte. A quoi reconnaît-on si elle est neuve, ou vieille ? Selon R. Zeira au nom de R. Ḥisda, si l'on a construit d'abord les maisons, puis l'enceinte, elle est neuve ; si l'on a construit d'abord le mur d'enceinte, puis les maisons, elle est vieille (cela dépend du plus ou moins d'ancienneté de ce mur). R. Zeira dit : en ces 2 cas, la ville est neuve, et l'on mesurera à partir des maisons, aussi longtemps que les constructions sont inachevées ; elle sera considérée comme vieille s'il y a déjà des maisons en ruines (pour mesurer à partir du mur). R. Zeira se conforme ici à l'avis qu'il a exprimé dans la discussion suivante : si 9 personnes ont successivement travaillé à ériger un mur devant servir à clore un parc et que la 10e personne, achevant ce mur, le destine à une demeure, ce dernier acte suffit, selon R. Eliézer, pour que le mur ait la destination d'une demeure ; selon R. Zeira, il faut que cette pensée ait présidé à la construction dès le principe, sous peine de nullité (de même ici pour l'enceinte).

9 (8) R. Akiba leur objecta : ne reconnaissez-vous pas comme moi qu'en plaçant l'eroub dans une caverne, on ne comptera les 2000 coudées qu'à partir de l'emplacement même de l'eroub, pas plus ? C'est vrai, répondirent les autres rabbins, lorsqu'il n'y a pas là d'habitations ; mais s'il y en a, on peut parcourir toute la caverne, et l'on mesure les

2000 coudées à partir du dehors. Il en résulte ceci : la loi est moins sévère pour l'intérieur de la caverne que pour le toit. Quant à l'autorisation de faire un chemin de 2000 coudées, mesuré à partir du point de repos, la mesure est telle, dût-elle finir au milieu de la caverne.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Eliézer : la loi est moins sévère envers celui qui élit domicile dans un parc que pour celui qui y pose l'eroub ; puisque le premier, après avoir parcouru tout l'emplacement, mesure la limite sabbatique en dehors ; tandis que celui qui pose là l'eroub devra compter ladite limite à partir de l'endroit même du dépôt. S'il en est ainsi, objecta R. Zeira, celui qui pose l'eroub devrait en même temps déclarer qu'il y établit son domicile, afin d'avoir plus de latitude ? Ceci, dit R. Ḥanania fils de R. Hillel, est un point en discussion entre R. Meir et R. Juda (plus haut, IV, 6) : selon R. Meir, le point principal dans la pose de l'eroub consiste dans la remise du pain (auquel cas on ne dit évidemment rien), et si l'on remet l'eroub dans le parc, on comptera les 2000 coudées à partir de l'endroit du dépôt ; selon R. Juda, l'essentiel de l'eroub consiste dans la marche, à aller fixer pour ainsi dire ce séjour comme résidence du lendemain ; et par suite, il pourra parcourir tout le parc, puis compter au dehors la limite des 2000 coudées. — Le toit d'une tour sera considéré comme celui d'une ville (et le métrage commencera en dehors de la tour) ; celui d'une caverne sera considéré comme tout autre champ. — Lorsque la Misnâ parle d'habitations, exige-t-elle que des gens y demeurent, ou seulement que ce soient des maisons habitables ? Puisque R. Isaac b. Naḥman a dit au nom de R. Ḥanina qu'une caverne non habitée est supposée remplie d'eau, ou de mortier, c'est qu'elle est ainsi considérée lorsqu'elle est inhabitable ; mais au cas contraire, elle a une valeur de 4 coudées, même si personne n'y demeure pour le moment ; cela prouve que l'aptitude à la demeure suffit. De l'analogie avec la caverne, dit R. Isaac b. R. Eliézer, on peut conclure la règle à l'égard de celui qui aura posé l'eroub dans une ville pourvue de 2 portes (qui d'ordinaire est divisible en deux parts) : si d'une porte à l'autre il y a un peu moins de 4000 coudées, de façon que les 2 limites s'englobent réciproquement, on pourra la parcourir en entier et commencer le métrage au-delà du mur d'enceinte ; mais s'il y a une distance complète de 4000 coudées entre une porte et l'autre, c'est à partir de l'endroit où l'eroub a été posé que commence ladite limite. R. Aba dit que R. Zeira lui en a expliqué la raison (ci-dessus, § 1) : s'il est arrivé à quelqu'un de déposer ses sandales au milieu de la ville, il peut venir d'un côté extrême les prendre là, et de même par l'extrémité opposée ; cela tient à ce qu'en arrivant de n'importe quel côté on n'atteint pas la limite sabbatique, qui serait dépassée si le total du parcours était de plus de 4000 coudées, et provoquerait l'interdit. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : si le toit d'une caverne a jusqu'à 4000 coudées, on peut parcourir cet espace en entier le samedi, puis hors de là, commencer la mesure pour la limite des 2000 coudées ; et il en sera de même au-dessus

d'une muraille sise au centre de la ville, son étendue fût-elle encore supérieure. Ainsi lorsque le faîte de cette muraille a 6000 coudées, on peut le parcourir en entier le samedi, et mesurer en dehors d'elle la limite des 2000 coudées ; car, même les ruptures qu'il y aurait seraient annulées par les palmiers nains[1] (qui y poussent). — Comment considère-t-on, pour le transport, le supplément des toits, situé au delà du mur d'enceinte? (le suppose-t-on adjoint au toit ou non?) R. Yossa au nom de R. Jacob b. Aḥa, ou R. Einia b. Pazi au nom de R. Juda, dit que R. Aḥa penche à admettre l'avis de Samuel disant qu'il est permis de transporter l'appendice des toits, eût-il une étendue d'un *cour*, ou même de deux de ces mesures ; Rab l'autorise seulement pour l'appendice qui n'a pas plus de 2 *saas*. Est-ce que Rab n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il est dit plus loin (IX, 1), au sujet de la règle que tous les toits de la ville sont considérés comme une seule propriété : selon Samuel, le toit ne devra pas avoir une contenance de plus de 2 *saas* ; selon Rab, il pourra avoir une surface bien plus grande, jusqu'à un *cour* et même deux? (objection non résolue). Cette discussion au sujet de l'appendice des toits est également applicable à l'arrière des vaisseaux, au bord d'un fleuve, ou en ville (pour la question du métrage de la limite à partir de ce point).

CHAPITRE VI

1. Si l'on demeure avec un païen dans une cour, ou avec quelqu'un qui n'admet pas la loi de l'eroub, celui-ci causera au premier l'interdit de porter de la maison à la cour, annulant l'eroub. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Eliézer b. Jacob, ce n'est jamais interdit, sauf au cas où ce sont 2 israélites qui se font une interdiction mutuelle.

2. R. Gamaliel dit : un jour, un sadducéen demeurait avec nous dans une ruelle[2] à Jérusalem, et mon père nous dit : hâtez-vous de porter tous les ustensiles dans la ruelle commune, avant que ce sadducéen y porte un objet et ne vous en interdise ainsi l'accès. R. Juda s'exprima autrement : Hâtez-vous d'accomplir tout ce que vous avez à faire dans la ruelle, avant qu'il vous interdise l'accès.

La cour d'un païen est considérée comme un pacage, ou une étable (et, comme ce n'est pas un bien distinct, l'on peut y porter des objets venant d'une maison qui a là son accès). Mais, objectèrent les autres sages à R. Eliézer b. Jacob, si la cour était occupée tant par les habitants israélites que par des bestiaux d'autrui, il est évident que ceux-ci provoqueront l'interdit par leur présence (la propriété de la cour étant multiple) ; de même la présence d'un païen dans la cour doit y interdire le transport. A quoi R. Eliézer b. Jacob réplique ceci aux autres sages : la présence simultanée d'un habitant israélite

1. J. Lévy traduit : par des magasins (c.-à-d. en passant de l'un à l'autre). 2. Étant admis qu'il s'était arrangé de façon à accaparer seul l'usage de la ruelle, en ce passage.

et d'un animal dans une cour ne la rend pas interdite (selon lui, ce n'est pas un motif pour l'interdire) ; de même, la présence d'un païen dans la cour ne la rendra pas non plus interdite. — R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan, que l'on adopte comme règle l'avis exprimé plus haut (IV, 5) par R. Yoḥanan b. Nouri, qu'au cas où après s'être endormi on est surpris par la nuit, on a droit à un parcours de 2000 coudées en tous sens, comme pour une élection de domicile. Pourquoi, demanda R. Oschia, a-t-il fallu fixer cette règle ? C'est que, selon l'enseignement de R. Eliézer b. Jacob, il y a cette particularité à noter que tous les autres sages contestent l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri : malgré cela, il prévaut sur d'autres — [1].

R. Jérémie dit au nom de Rab : si une cour a 2 portes (ouvrant sur 2 ruelles), qu'un israélite et un païen l'habitent, pour l'israélite on se réglera d'après l'usage admis (inutile d'interdire la ruelle où il n'a pas l'habitude de passer) ; mais, pour le païen, on prescrit même la défense à l'égard de ce qui n'est pas habituel (et le tout sera défendu, de crainte de confusion le samedi). S'il y a 2 israélites et un païen au milieu d'eux, on se règle d'après le passage habituel, tant pour les israélites que pour le païen (ne craignant aucune méprise de ce dernier, qui suivra les deux autres). Si l'israélite a annulé (cédé) la jouissance sur la propriété dont il avait l'habitude d'user, c'est la porte opposée et non habituelle qui devient usuelle ; et il en sera de même pour lui en cas de location. S'il s'est associé par eroub avec la ruelle non habituelle, celle dont on a l'habitude de se servir ne sera pas autorisée par là. L'étranger domicilié dans le pays, l'esclave à demeure et celui qui se révolte publiquement contre les lois religieuses, est considéré comme païen en tout. Selon les uns, on a enseigné que si un chef de camp (castra) vient occuper la cour, elle est de suite interdite (ayant changé de maître) ; et si elle est occupée par une armée, elle sera interdite au bout d'un mois de présence. Selon un autre enseignement, l'occupation du chef l'interdit seulement au bout d'un mois, et celle des soldats ne provoque jamais d'interdit (ils sont passagers). Le 1er enseignement s'applique au cas où ce chef y vient d'habitude, de sorte que la cour, devenant son domaine ordinaire, sera interdite à l'israélite, tandis que le corps d'armée est considéré comme passager, jusqu'à ce qu'il reste un mois ; le 2e enseignement s'applique au cas où le chef prend possession de la cour par ordre du gouvernement, tandis que les soldats y séjournent sans cette autorisation (et n'entraînent pas de changement de propriété).

R. Jacob b. Aḥa dit, au nom de R. Eliézer, que la question d'annulation de propriété fait l'objet de la discussion dans la Misnâ (§ 2), entre R. Meir (le 1er interlocuteur) et R. Juda : selon le premier, le sadducéen peut annuler comme l'israélite ; selon le second, il ne le peut pas. Mais alors pourquoi R. Gamaliel raconte-t-il que l'on se hâta de porter les objets au dehors avant la rentrée du sadducéen ? C'est que, fut-il répondu, malgré l'avis de R. Meir, octroyant au sadducéen le droit d'annuler une propriété, il reconnaît pourtant qu'il

1. Suit un passage reproduit du ch. I, § 1.

faut, au préalable, prendre possession de la ruelle, qu'il rendrait interdite s'il déplaçait les objets. Mais, fut-il objecté, comment R. Meir accorde-t-il au sadducéen aussi bien d'annuler sa propriété que le simple israélite, puisqu'il dit plus loin (§ 4) que, si après avoir transmis ce droit on porte encore des objets dans la cour, soit par erreur, soit en le sachant, on rend la cour interdite à d'autres? Il faut, en effet, corriger cette Misnâ et dire que, selon R. Meir, la cour n'est pas interdite en ce cas. Selon R. Aḥa, au nom de R. Ḥinena, au contraire, tous sont d'avis d'accorder au sadducéen le droit d'annuler la propriété et de la transmettre; il n'y a de discussion que sur le point de savoir s'il peut y revenir : selon R. Meir, il a bien la 1re faculté, non la 2e; les autres sages lui accordent les deux. Mais, si R. Meir ne lui accorde que la faculté de la transmission, non celle du retour, pourquoi notre Misnâ prescrit-elle, en ce cas, de hâter le transport des objets? (à quoi bon, s'il ne peut pas y revenir?) C'est que R. Meir, fut-il répondu, malgré son opinion, reconnaît qu'à l'égard du sadducéen il faut au préalable faire l'acquisition de la ruelle. Sur quoi l'on objecte aussi : comment R. Meir peut-il attribuer au sadducéen la faculté d'annuler sa propriété comme un simple israélite, puisqu'il dit plus loin (§ 4) que, si après avoir transmis ce droit on porte encore des objets dans la cour, soit par erreur, soit en le sachant, la cour sera interdite à autrui? En effet, il faut corriger cet avis et dire : R. Meir ne l'interdit pas.

3. Lorsqu'un des habitants d'une cour a oublié de poser l'eroub, il lui est défendu de rien apporter de là dans sa maison, ou d'en rien sortir, soit pour lui, soit pour les autres ; mais le libre usage des autres maisons, pour lui et les habitants, est maintenu. Si les autres lui ont transmis leur droit sur l'usage de la cour, il pourra seul en profiter, à l'exclusion d'autrui. Si 2 personnes ont oublié l'eroub, elles produisent une interdiction réciproque, car une personne peut transmettre le droit acquis par l'eroub, ou l'accepter, tandis que 2 personnes peuvent seulement le livrer, non le recevoir.

Le libre usage des autres maisons est maintenu pour lui et les autres, parce qu'il a pour ainsi dire renoncé à son bien, et il est traité comme un hôte. Ne peut-on pas renoncer tour à tour au droit de propriété, en cas d'omission complète de l'eroub, de façon à se rendre mutuellement possible l'accès de la propriété opposée? Les disciples de Rab le permettent en son nom ; Samuel le défend. Est-ce que notre Misnâ ne conteste pas ce dernier avis de Samuel, en disant : « le libre usage des autres maisons lui est maintenu, à lui et aux autres » ? N'est-ce pas qu'il y a eu annulation de propriété de leur côté? Non, lui seul a renoncé à son bien. Mais, n'est-il pas dit ensuite : « si les autres lui ont transmis leur droit sur la cour, il pourra en profiter seul, à l'exclusion d'autrui » ? Samuel répond en disant que chaque partie de la Misnâ est vraie isolément ; mais, une fois la transmission faite, de sa part ou de la leur,

nul ne peut plus y revenir. On a enseigné : un habitant qui n'a pas posé d'eroub peut transmettre son droit de propriété à celui qui a posé l'eroub (pour en bénéficier) ; 2 qui ont posé l'eroub peuvent le transmettre à un habitant qui n'a pas mis d'eroub ; enfin 2 qui n'ont pas mis d'eroub peuvent transmettre la propriété à 2 qui l'ont mis, ou à un habitant qui l'a oublié ; tandis qu'un habitant qui a posé l'eroub ne peut pas transmettre la propriété à qui n'a pas mis d'eroub ; de même, 2 habitants qui ont posé l'eroub ne peuvent pas transmettre la propriété à 2 qui n'ont pas posé d'eroub, et 2 qui n'ont pas posé l'eroub ne peuvent pas transmettre la propriété à 2 autres qui n'ont pas non plus d'eroub (diverses hypothèses possibles s'il y a 3 habitants dans une cour). Donc, chacun peut transmettre un droit de propriété, ou l'accepter ; mais 2 personnes (sur 3) qui n'ont pas posé d'eroub peuvent transmettre leur droit, non le recevoir (n'ayant pas de droit sur la cour au moment où il voudrait l'annuler). R. Ḥisda dit : lorsque dix Israélites habitent une seule maison, chacun doit annuler son droit de propriété pour la fusionner ; si elle est habitée par dix païens, dit R. Yossa, chacun d'eux devra spécifier qu'il loue sa part aux israélites, pour que ceux-ci puissent y poser l'éroub (on ne pourra pas se contenter de l'abandonner). Il est arrivé, raconte R. Aba, que la femme d'un perse avait loué sa cour à cet effet sans l'assentiment du mari ; le cas ayant été soumis à R. Samuel, celui-ci déclara cette location valable pour l'eroub. On avait supposé que cette location est également valable si elle a été faite par le domestique du païen, ou par son moissonneur ; mais la règle est que l'israélite seul peut annuler le droit de propriété, non la louer d'un païen (de crainte d'un prix trop minime), et le païen peut seulement la louer, non l'annuler. Pourquoi ne pas lui accorder cette dernière faculté ? L'on craint qu'il revienne sur sa décision. Mais alors on peut avoir aussi cette crainte en cas de location ? Il sera conforme à ce qu'a dit R. Yossa au nom de R. Mena b. Tanḥoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [1] : Nulle terre ne peut être acquise à moins de la valeur d'une *prouta* ; ce sera donc aussi le prix de location. Selon R. Jacob b. Aḥa, on peut même la louer pour le montant d'une noix, ou d'une figue (presque rien). Lorsque R. Jacob b. Aḥa, en voyage, descendait dans une auberge, ξενία, au cas où il pouvait s'arranger avec le païen, pour en obtenir une location, il le faisait ; au cas contraire, il dispersait ses effets dans tous les coins de la maison, mettant là son bâton, là une sandale, son double sac ailleurs. Toutefois, ajoute R. Matnia, il n'était nécessaire de les disperser qu'à l'égard d'un aubergiste, πανδοχίς, païen (pour que ce dernier ne trouve pas les objets ensemble) ; mais c'était inutile chez un aubergiste israélite, que l'on ne soupçonne pas de déplacer les objets le samedi.

4. A quel moment peut-on transmettre ce droit ? Selon Schammaï, lorsqu'il fait encore jour ; selon Hillel, même s'il fait déjà nuit. Si, après avoir livré son droit, on porte encore des objets dans la cour, soit par

1. Même série, tr. Kiddouschin, I, 3 (f. 59d).

erreur, soit sciemment, on rend la cour interdite aux autres. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, il rend l'usage de la cour interdit si son action est volontaire, non au cas contraire (fait d'erreur).

5. Si un maître de maison est l'associé de ses 2 voisins de ruelle pour un tonneau de vin, ils n'ont pas besoin de poser un eroub spécial; mais s'il est associé avec l'un pour le vin, avec l'autre pour l'huile, il faudra à chacun un eroub. Selon R. Simon, c'est en tous cas inutile.

Il faut corriger la Misnâ et dire : « on peut *annuler* ce droit, selon Schammaï, lorsqu'il fait encore jour; selon Hillel, même s'il fait déjà nuit »; et c'est bien Hillel qui exprime ce dernier avis; sans quoi, ce serait une Misnâ parmi les rares où l'école de Schammaï est moins sévère que Hillel (et qui sont rangées ensemble, à part). De même, lorsqu'il est dit ensuite : « si, après avoir livré son droit, on porte encore des objets dans la cour, etc. », il faut rectifier l'avis de R. Meir et dire qu'il ne le défend pas (comme plus haut, § 2).

On a enseigné : si 2 personnes sont associées pour la possession d'une cour, que l'une d'elles meurt et que cette part de maison échoit en héritage à une personne venant du dehors, au cas où ce fait survient avant la nuit (avant que l'eroub ait produit son effet d'acquisition), il provoque l'interdit (l'héritier n'avait pas eu de part à l'eroub); mais s'il faisait déjà nuit, l'eroub est acquis, et il n'y a plus d'interdit possible. Cet avis, dit R. Aḥa au nom de R. Ḥinena, doit émaner de Schammaï, puisqu'il ne permet plus de procéder même à une renonciation de propriété dès qu'il fait nuit; tandis que Hillel le permet (et selon lui, par conséquent, l'arrivée d'un étranger comme héritier provoquerait l'interdit même après la nuit). Mais, objecta R. Yossa b. R. Aboun, est-il une plus grande annulation de propriété que la mort? (Pourquoi donc l'arrivée de l'étranger interdit-elle la cour?) Or, si quelqu'un, demeurant au dehors, a une part de maison aboutissant à cette cour, qu'il meurt, et que cette maison échoit en héritage à l'un des habitants de la cour, au cas où ce fait survient avant la nuit (par suite de l'eroub posé en commun), il ne provoque pas l'interdit; mais, s'il faisait déjà nuit, l'eroub est acquis, et l'interdit a lieu. Cet avis est également dû à Schammaï (pour qu'il y ait interdit), puisqu'il dit qu'une fois la nuit survenue, on ne peut plus opérer d'abandon de propriété, tandis que Hillel le permet. Est-il permis de louer une propriété une fois qu'il fait nuit, aussi bien qu'alors la renonciation est autorisée, ou non? R. Ḥiya, R. Yassa, R. Imi s'étant rendus à Ḥamatha près de Gader, ils soumirent le cas à R. Ḥama b. Joseph, qui l'autorisa. Ils entendirent que R. Yoḥanan les approuvait d'avoir ainsi loué; mais R. Simon b. Lakisch les désapprouva. Est-ce à dire qu'il y a discussion à ce sujet entre ce dernier et R. Yoḥanan? Non, répondit R. Zeira, le premier les approuva d'avoir fait la location; le second leur donna tort d'avoir tous ensemble déplacé des objets (au lieu d'annuler tous leur droit de propriété entre les mains d'un seul). Selon R. Aba, au contraire, il y a discussion : le 1er les approuva de l'une et l'autre action; le 2e les désapprouva.

En est-il de même, demanda R. Aba, pour l'augmentation des murs faits par le païen le samedi? Peuvent-ils annuler réciproquement leurs droits l'un envers l'autre? Or, ce fait se présente au cas suivant: si pour chacune de 2 maisons séparées par la voie publique on avait posé un eroub isolé, qu'ensuite le païen les joint par un mur érigé le samedi, l'interdit entre les maisons existait au commencement du samedi, et il sera maintenu, sans possibilité d'annulation ; s'il y a 3 murs (3 côtés de maisons), et que 2 personnes ont posé l'eroub en commun, puis le païen a réduit un mur (ce qui produit une disjonction), l'effet de l'eroub persistera, parce qu'il était valable à l'entrée du sabbat. La force de l'opinion émise par R. Aba consiste en ce qu'il est dit qu'une partie du samedi équivaut à la solennité entière, et s'il a commencé à l'état permis, cet état lui restera pour la journée entière, comme à l'inverse pour le cas d'interdit, sauf pour l'annulation d'un droit de propriété, qu'il est permis d'exercer aussi le samedi ; selon d'autres, on étend l'autorisation à celui qui loue [1]. Dans une cour composée de 2 habitants israélites et d'un païen, est-il permis de louer d'un propriétaire ou aubergiste païen ? On y répond par ce fait : R. Ḥinena et R. Yoḥanan s'étant rendus à Hamatha de Gadar, ils s'informèrent à ce sujet et on leur dit d'attendre l'arrivée des savants du midi. Lorsque R. Nathan du midi vint, on lui adressa la même question, et il permit cette location. R. Simon b. Lakisch, l'ayant entendu, ajouta: puisque le locataire païen pouvant survenir le samedi est dans le cas de faire sortir de ce domicile l'israélite qui l'aurait loué d'un tiers, cette location n'aura pas de valeur. Selon toi, lui répliqua R. Yoḥanan, et s'il est à craindre une telle violence, nous ne pourrions pas répondre de nos propres maisons, et nous n'aurions pas la faculté d'y aller et venir s'il y avait à craindre d'être mis dehors. Non, dit R. Yousti b. R. Simon au nom de R. Baïtos, on peut tout au plus craindre que nos maisons ne nous appartiennent pas seuls, en ce sens que des païens peuvent venir demeurer auprès de nous (contre notre gré), mais ils ne peuvent pas nous en faire tout à fait sortir ; tandis que chez l'aubergiste, où l'on a eu affaire à un tiers (non au vrai locataire), l'expulsion peut avoir lieu (en ce cas, la location sera sans effet).

R. Aba au nom de R. Juda explique que la Misnâ (§ 5) parle de ce qu'il est d'usage d'employer pour l'eroub. Si donc l'association consiste dans la possession du vin en commun, il n'est pas besoin d'eroub spécial, parce que l'on ne s'inquiète pas du mélange ; mais si l'un a du vin, l'autre de l'huile, il faut pour chacun un eroub à part, en raison du soin que l'on a de ne pas mêler ces 2 liquides. R. Aba b. Cahana, ou R. Ḥiya b. Aschè dit au nom de Rab : la Misnâ parle du cas où le vin des associés est dans un seul vase (mais, s'il est contenu dans 2 vases, fût-ce le même liquide, il faut 2 eroub). R. Zeriqan dit : R. Simon permet aussi, en ce dernier cas, d'user d'un eroub, puisqu'il arrive parfois d'employer ces 2 liquides pour en faire une potion (anygaron). On a enseigné que, selon R. Eleazar b. Taddaï, il faut en

1. Pour la location, ce qui était partiellement interdit devient permis.

tous cas un eroub spécial. R. Aḥa ajoute au nom de Rab que cet avis sert de règle, et R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Zeira que cet avis est exprimé conformément à R. Meir. En quoi est-ce conforme? R. Mena répond : en ce que R. Meir a dit qu'il n'y a pas d'analogie entre la question d'eroub et celle de l'association (que l'une n'entraîne pas l'autre). C'est conforme, dit R. Yossé b. R. Aboun, à cet autre avis de R. Meir, qui dit qu'un eroub, pour être valable, devra avoir été spécialement posé (et non résulter de l'association). Si l'on adopte l'explication de R. Mena, ce serait aussi conforme à une opinion de R. Zeira (émise ci-après) d'adopter l'avis de R. Meir pour règle; mais, selon l'explication de R. Yossa, cette opinion n'y serait pas englobée. Ainsi, R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan que, pour la question de l'eroub [1] et celle du jeûne public [2], on se dirige toujours d'après l'avis de R. Meir. De même, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, on suit l'avis de R. Meir en ce qui concerne la lecture officielle du rouleau de l'histoire d'Esther (il faut la lire en entier).

6. Si 5 sociétés tiennent leur résidence sabbatique dans une salle longue (triclinium), Schammaï prescrit l'eroub en particulier; Hillel assigne un seul pour tous. Ce dernier reconnaît toutefois que chaque société doit poser l'eroub, si quelques-uns d'entre eux se trouvent dans des salles attenantes, ou au grenier.

La salle longue est considérée, aux yeux de Schammaï, comme la cour des maisons (et, par ce motif, il exige l'eroub à part); mais s'il y a de petites salles contiguës (papiliones), on les considère comme des maisons (et même Hillel prescrira alors des eroub isolés). De quel cas s'agit-il ici? Si les clôtures de ces salles vont jusqu'au plafond, tous reconnaissent qu'il faut un eroub isolé à chaque société; si les clôtures n'atteignent pas cette hauteur, il est admis par tous qu'un seul eroub suffit aux diverses sociétés : il s'agit ici, en effet, d'un cas intermédiaire, lorsque les clôtures sont hautes de dix palmes (en ce cas, Schammaï diffère d'avis avec Hillel). Schammaï et Hillel sont d'accord qu'en cas d'association entre des groupes de gens pour la pâte et les mets, un seul eroub suffit à tous (fussent-ils dans diverses pièces). S'il en est ainsi, objecta R. Schiin, un seul eroub suffit alors pour tous, si même les uns habitent dans des pièces séparées, ou dans des greniers. — R. Aba dit au nom de R. Juda : lorsqu'il y a 2 maisons l'une à l'intérieur de l'autre [3], si l'habitant de l'intérieure a posé un eroub, celui de l'extérieure n'a pas besoin d'eroub spécial (l'habitant de cette dernière ne provoque pas d'interdit); mais l'eroub posé par ce dernier ne suffit pas pour l'intérieur. De même, dit R. Pinḥas, on raisonne à l'opposé; en plaçant les planches pour constater l'achat

1. Chaque eroub devra être spécial, même pour 2 associés. Cf. ci-après, VII, 11.
2. Même aux 2 dernières prières, la bénédiction sacerdotale devra être répétée. Cf., tr. Taanith, IV, 1 (f. 63b). 3. L'extérieure seule ouvrant sur la cour, et l'intérieure communiquant par une seule porte commune.

de 2 maisons sises l'une à l'intérieur de l'autre : la pose sur la maison intérieure ne suffit pas pour acquérir l'extérieure, qui est indépendante de la première ; tandis qu'en acquérant l'extérieure, l'autre qui en dépend se trouve acquise du même coup. R. Jacob b. Aḥa ou R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi : même lorsque l'habitant de l'intérieure n'a pas posé d'eroub, celui de l'extérieure n'a pas besoin de le poser (leur jonction existe déjà de fait) ; c'est que l'extérieure sert de porte à l'intérieure, et seul l'habitant de celle-ci pourrait interdire l'accès de la cour. Dans la salle d'étude on a dit formellement qu'un habitant seul (comme celui de la maison intérieure) ne peut pas constituer la maison externe à l'état de porte ; tandis que Rab admet cette conversion, puisque R. Aba b. Juda dit plus loin (VIII, 4) au nom de Rab, au sujet de la Misnâ, qui n'admet pas la validité de l'eroub des cours placé sur une poterne, ou une avant-cour, ou une galerie : ce n'est vrai, dit Rab, que si la poterne appartient à un homme seul, mais l'eroub est valable si la poterne appartient à plusieurs personnes, et par conséquent celui qui y demeure provoquera par sa présence l'interdit de la cour d'autrui (il admet donc qu'un tel bien peut aussi appartenir à un homme seul). R. Aba dit au nom de R. Juda : si 2 habitants occupent une maison donnant sur une telle cour, dont l'un est propriétaire et l'autre un locataire non autorisé, et que le 1er a posé l'eroub d'association avec les voisins, le 2e locataire pourra en bénéficier pour transporter des objets de la maison à la cour ; si au contraire le 2e locataire a posé le dit eroub (sans se fonder sur une possession réelle), le 1er ne pourra pas en profiter.

7. Si des frères (ou des ouvriers) associés mangent à la table du père et dorment dans leur propre maison (de la même cour), il faut un eroub séparé pour chacun. Aussi, lorsqu'un d'eux l'a oublié, il perd son droit à la jouissance de la cour. C'est vrai lorsque tous ont posé l'eroub en un seul endroit ; mais si l'eroub des autres a été posé dans la maison paternelle, ou s'il n'y a pas d'autres colocataires dans la cour, il est inutile de poser un eroub séparé.

Où est le point capital du domicile ? Il y a, dit R. Yôna, 2 avis divers à ce sujet, exprimés par Rab et Samuel : l'un dit que c'est la salle à manger ; selon l'autre, c'est la chambre à coucher. On ne savait pas à qui attribuer chacune de ces 2 opinions ; mais il a été enseigné par Samuel plus loin (X, 7) qu'à une hauteur de 10 palmes l'espace est pour ainsi dire différent, sans entraîner de défense ; donc, c'est partout où l'on s'installe pour manger que la demeure sera constituée. Mais notre Misnâ ne conteste-t-elle pas cet avis, puisqu'elle dit : « Si des frères mangent à la table du père et dorment chez eux, il faut un eroub séparé pour chacun » ; n'en résulte-t-il pas que le sommeil constitue l'élection de domicile, non le manger ? C'est que là, répond R. Ḥiya b. Aché au nom de Rab, il s'agit de frères, qui reçoivent là à manger par exception, à titre de salaire de leur père. Cependant, l'on ne saurait oublier qu'ils sont associés

pour ce qu'ils mangent chez leur père le samedi (sans travailler) ; pourquoi donc faut-il des eroub distincts ? R. Aba explique le motif de l'avis émis par Samuel : le fait d'avoir mangé ensemble ne suffit pas à constituer le domicile, parce que le père leur a seulement fait acquérir ce manger seul, rien au-delà. S'il en est ainsi, même au cas où l'eroub commun les a suivis là, ils devraient être tenus d'en poser un chacun à part ? Non, car alors ce cas ressemble à celui d'une maison où l'on a mis l'eroub (qu'il n'est plus besoin de renouveler [1]).

Samuel dit : le père avec ses enfants et tous les gens de sa maison forment l'eroub par une seule miche de pain. Est-ce à dire que Samuel se contredit lui-même, puisqu'il a dit plus haut que le lieu où l'on mange constitue le domicile légal (donc, celui qui n'aurait pas mangé devrait poser un eroub à part), tandis qu'ici il se contente d'une miche pour tous (ce qui ne donne pas une part à chacun) ? C'est qu'il s'agit du cas où toute la maison est associée pour ce pain, conformément à cet enseignement : selon R. Aḥa b. R. Zeira, on peut au besoin poser l'eroub à l'aide d'un demi pain ; sur quoi il a été observé que plus loin (VII, 6) il est vrai, on interdit d'y employer un pain rompu, eût-il encore la taille équivalent à un saa ; mais il sera permis d'en user ici en supposant que 2 associés ont chacun la moitié d'un pain complet ; de même ici, on supposera une telle association entre le père et sa famille. Au sujet d'une maison où l'eroub a été posé, il y a discussion sur le point de savoir s'il faut encore un eroub spécial pour la maison, ou non : R. Jacob b. Aḥa ne pouvait rien prononcer, étant en deuil [2] par suite du décès de sa mère. R. Yossa pria alors R. Abahou de fixer la règle à cet égard, et celui-ci enseigna que, selon Schammaï, la maison serait interdite à défaut d'un eroub à part ; Hillel permet de l'englober dans l'eroub déposé là (en cas d'omission) ; selon R. Hamnona, dans une maison où l'eroub est déposé, il n'est besoin de rien autre (la simultanéité de présence en forme un domicile commun) ; selon R. Ḥisda, ces personnes sont considérées comme associées (et l'emplacement de l'eroub importe peu). Contre l'admissibilité de ton avis, lui dit R. Hamnona, s'élèvent les paroles de R. Yoḥanan dans la discussion suivante (ci-dessus, II, 1) : « lorsqu'il se trouve qu'une ruelle sépare la propriété d'un païen de celle d'un juif, cette participation du païen au passage, dit R. Houna au nom de Rab, provoque l'interdit malgré l'eroub qui est disposé entre les maisons juives ouvrant aussi sur la partie juive de la ruelle ; selon Aba b. Ḥana au nom de R. Yoḥanan, on ne provoquera pas d'interdit de cette sorte, y eut-il seulement un eroub applicable au transport d'une fenêtre de maison juive à l'autre ». Or, si l'on supposait l'association, en ce cas, le second devrait provoquer l'interdit ; donc, on ne l'admet pas. — R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque les habitants d'une ruelle ont posé l'eroub en 2 endroits différents, si c'est à défaut d'une seule place assez grande pour le contenir, il est permis d'en user comme d'un

1. Le manger dans la maison paternelle aura contribué à cet effet. 2. A ce moment, les rabbins n'enseignent rien.

seul ; si c'est fait avec l'intention formelle de diviser ces éroub, il est défendu de profiter des deux à la fois. R. Yossa ayant demandé à une femme, qu'il voyait diviser l'eroub en 2 parts, pourquoi elle le découpait, elle répondit que c'était faute d'un assez grand récipient pour le contenir en entier ; mais, comme il apprit ensuite que c'était faux et dans le but intentionnel d'avoir un double eroub, il la maudit. R. Yossé b. R. Abou employait le pain d'eroub à bénir la solennité du sabbat [1], la veille au soir, afin de constater que ce pain sert 2 fois à accomplir les préceptes religieux. On a enseigné ailleurs [2] : « On doit continuer à mettre l'eroub dans une vieille maison où il est d'usage de le poser, pour ne pas blesser le propriétaire par un changement. » Toutefois, dit R. Abou, il s'agit seulement là d'avoir égard au vieil habitant (et s'il est parti, le déplacement est permis).

8. Si 5 cours ouvrent l'une sur l'autre ainsi que sur la ruelle, au cas où l'on a opéré la jonction des cours, non celle de la ruelle, il est permis de porter des maisons dans les cours, non à la ruelle ; si l'on a opéré aussi la jonction de la ruelle, cette dernière aussi est permise. Si l'on a posé l'eroub pour les cours opérant la jonction de la ruelle, et qu'un habitant de la cour ait oublié l'eroub, l'usage des deux places reste permis à tous. Mais si un habitant de la ruelle a omis de s'associer à cet effet, ils ont tous le libre accès des cours, non de la ruelle ; car il y a le même rapport entre la ruelle et les cours, qu'entre celles-ci et les maisons.

Il est interdit de porter à la ruelle ; car la ruelle est au cours, comme celles-ci sont par rapport aux maisons. Or, c'est parce qu'elles sont ouvertes l'une sur l'autre, ainsi que sur la ruelle, qu'il est permis de porter des objets des maisons aux cours ; mais si, étant ouvertes l'une sur l'autre, elles ne donnent pas sur la ruelle, eût-on même posé l'eroub des cours, celles-ci sont interdites. Cela tient, dit R. Yossa, à ce que notre Misnâ d'ici est conforme à ce que R. Akiba dit plus loin (§ 9) : « la cour extérieure (à défaut de jonction des 2) sera interdite, car selon lui, le passage seul des habitants se rendant à l'intérieure rend l'extérieure interdite ». Quant à ce que dit notre Misnâ du cas où l'on a opéré la jonction des cours, sans association pour la ruelle, c'est l'avis de R. Meir, comme il a été dit ci-dessus (§ 5) : il n'y a pas d'analogie entre la question de l'eroub et celle de l'association (l'une n'entraîne pas l'autre), adoptant en tout ceci l'avis de R. Meir, et R. Zeira ajoute au nom de R. Yoḥanan que l'on suit le même avis en ce qui concerne la lecture complète à faire du rouleau de l'histoire d'Esther, de même qu'il faut un eroub spécial, selon lui, à 2 associés, et que son avis prédomine pour le jeûne public (en fait de bénédiction sacerdotale). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan et de R. Éliézer : bien que R. Meir ait déclaré qu'à l'égard d'une ruelle on

1. B. Tr. Sabbat, 117b. 2. Tr. Guittin, V, 9.

est autorisé le samedi à annuler le droit de propriété, il reconnaît, en cas d'association, que si un habitant de la cour a oublié de poser l'eroub, il lui est permis pourtant d'en user, en se fondant sur l'association. Mais, fut-il objecté à R. Jacob, qui est-ce qui admet que la question d'eroub n'entraîne pas celle de l'association? N'est-ce pas précisément R. Meir? Comment donc admettre, selon lui, la possibilité de se reporter à l'association en cas d'oubli de l'eroub? Il ne faut pas croire, fut-il répondu, que ces rabbins aient oublié les diverses règles sur l'eroub (et c'est ici une exception, eu égard à ce que la majorité a posé l'eroub).

R. Aḥa ou R. Ila dit : l'opinion émise par la Misnâ, « si un habitant de la ruelle a omis de s'associer à cet effet, tous ont le libre accès des cours, non de la ruelle », est conforme à celle d'un des rabbins de là (de Babylone) ; il ne permet pas, en ce cas, de s'appuyer sur l'eroub général, de crainte que, par extension, la même personne se rende aussi dans une cour dépourvue d'association ; or, quelle est la cour de cette sorte ? C'est celle que l'on est habitué de traverser pour aller à la rue, sans passer par la ruelle ; et comme cet homme voit les habitants de cette cour poser ensemble l'eroub sans qu'il y ait d'association, il peut supposer qu'en général l'eroub est effectif sans qu'il y ait d'association, tandis qu'en réalité les 2 conditions sont exigibles. L'autre rabbin (babylonien) dit avoir pour motif la crainte qu'il éprouve que cet homme, allant dans une cour déjà jointe au préalable par l'association, verrait ses habitants poser l'eroub, sans voir former l'association, et il croirait pouvoir se passer également des 2 opérations de jonction (voilà pourquoi R. Meir exige les 2 actes). — Il est évident que l'eroub des cours devra être posé là, comme le symbole d'association de la ruelle devra se trouver dans la ruelle ; d'autre part, si ayant posé l'eroub des cours on veut se fonder sur ce fait pour l'association de la ruelle, certes c'est interdit (il faut les deux actes) ; il s'agit seulement de savoir si l'association faite pour la ruelle pourra, comme l'eroub, être transporté dans une cour, pour s'y reporter en faisant ce 2e eroub, ou non ? Oui, un tel eroub est permis. On a enseigné [1] : il y a lieu de poser l'eroub et de former l'association à la fois (il faut les deux actes), selon R. Meir ; mais, selon les autres sages, on posera l'eroub pour les cours, ou l'association pour la ruelle. Si l'on a seulement posé l'eroub des cours, sans l'association de la ruelle, il est permis de porter, comme dit la Misna, des maisons dans les cours, non à la ruelle [2] ; si l'on a opéré la jonction de la ruelle, cette dernière sera également permise. R. Meir leur répliqua : par votre procédé, vous pourriez nous faire oublier les règles de l'eroub relatif aux cours, si l'on est dispensé de le placer en cas d'association et que l'on n'a plus d'occasion d'indiquer la manière d'opérer. — [3].

R. Yassa dit [4] : lorsque je me trouvais là-bas (à Babylone), j'ai entendu R.

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. La présence de l'eroub ne remplace pas l'association ; mais celle-ci peut tenir lieu d'eroub. 3. Suit un passage reproduit de ci-dessus, I, 1. 4. Schekalim, II, 5 ; VII, 1 et 5.

Juda demander à Samuel si, après avoir opéré la séparation du sicle destiné au trésor sacré, il y a un reste, doit-il échoir au trésor, ou non? On l'attribuera au trésor, à titre de don. Que doit faire le pontife du reste de l'argent [1] avec lequel il aura acquis la dîme de l'Epha (Exode, XVI, 36), dont on ne peut plus tirer parti le lendemain? Selon R. Yoḥanan, il faut le jeter à la mer morte (sans en tirer nulle jouissance) ; selon R. Eléazar, on le versera au trésor comme don. Enfin, l'on a demandé devant lui s'il est permis à l'habitant d'une cour n'ayant pas posé d'eroub d'annuler son droit de propriété au bénéfice d'une autre cour voisine? Oui, c'est permis, fut-il répondu. — [2].

Il est évident qu'il arrive parfois de se baser sur l'association faite à l'égard de la ruelle, et qu'en cas d'oubli de l'eroub on peut pourtant user de la cour; mais l'on demande si l'on peut se fonder sur l'association existant déjà entre les propriétaires à l'égard du pain, pour obvier à l'émission de l'eroub des cours ? Oui, répondent R. Jacob b. Aḥa et R. Zeira, l'un au nom de Mar-Ouqban, l'autre au nom de R. Naḥnian b. Juda : il est permis de prendre une telle base pendant le 1er samedi, si l'omission de l'éroub résulte d'un cas de force majeure. R. Yossé b. R. Abou ajoute au nom de R. Juda : il faut qu'à l'instar des gens de Bar-Dalia on ne soit pas regardant aux morceaux de la miche de pain : c'est alors seulement valable comme eroub ; de plus, selon R. Aba au nom de R. Juda, si même les habitants associés sont plus regardants que lesdites gens de Bar-Dalia (c.-à-d. pour tous autres associés), on peut se passer de l'eroub le premier samedi. On raconte qu'il arriva à des habitants d'une ruelle, attablés au milieu d'une cour, d'être surpris par la solennité du sabbat ; on fit demander à Samuel ce qu'il y avait à faire pour continuer le repas (et porter là) : il permit de finir, parce qu'on avait commencé encore au jour. Ce fait prouve : 1. Qu'il suffit d'être assis en commun dans une cour ; 2. qu'au besoin l'association suffit sans éroub ; 3. n'y eût-il pas même d'intention préalable d'eroub ; 4. que 2 propriétés ne peuvent pas servir comme une seule (on l'a permis seulement pour une cour, non pour une ruelle) ; 5. qu'au 1er samedi, en cas de force majeure, on se base sur l'association des cours. Il est certain que l'eroub devra être placé dans la maison de la cour à joindre; faut-il agir de même pour le symbole d'association? Selon Rab, l'eroub seul doit être placé dans la maison, non l'objet de l'association ; selon Samuel, ce dernier aussi devra être placé dans la maison. Un enseignement s'oppose à l'avis de Samuel, en disant qu'il est permis de placer le symbole d'association même sur une poterne. R. Abou b. Ḥiya ou R. Abahou au non de R. Yoḥanan dit qu'on peut le placer aussi bien dans l'air de la cour que dans celui de la ruelle (partout).

9. Si 2 cours donnent l'une dans l'autre, et l'on a posé l'eroub pour l'intérieure, non pour l'extérieure, on peut porter dans celle qui est la plus intérieure, non dans l'autre. Si l'eroub n'est applicable qu'à l'extérieure,

1. B. Tr. Menahoth, 108a. 2. Suit un autre passage, traduit tr. Sabbat, XIX, 1.

non à l'autre, l'accès de toutes 2 sera interdit. Si pour chaque cour il y a un éroub isolé, sans jonction, on peut porter dans chacune séparément, non de l'une à l'autre. R. Akiba interdit l'extérieure, car selon lui le passage seul des habitants se rendant à l'intérieure rend l'extérieure interdite ; selon les autres sages, cette dernière application n'a pas lieu.

10. Si quelqu'un de la partie extérieure a oublié de poser l'éroub, l'intérieure sera permise et l'extérieure interdite. Si quelqu'un de l'intérieur a oublié l'eroub, les 2 cours seront interdites. Si pour les 2 cours l'eroub est placé en un seul lieu (externe), et qu'un habitant, soit de l'intérieur, soit de l'extérieure, l'ait oublié, les 2 cours sont interdites. Si chaque cour est à un particulier, il n'est pas besoin d'eroub.

L'avis de la Misna, disant « si l'eroub n'est applicable qu'à l'extérieure, non à l'autre, l'accès de toutes deux sera interdit », est attribué par R. Yossa à R. Akiba ; puisque, selon lui, le passage seul des habitants provoque l'interdit. Au contraire, selon R. Ila au nom de R. Ianaï, le 1er avis de la Misnâ n'est pas spécial à R. Akiba : lorsque le passage est permis, la place même sera aussi d'un usage permis ; mais si ce passage est interdit, il interdira le reste.

Au cas d'oubli dont parle la Misna (§ 10), les 2 sont interdites : si quelqu'un de la partie extérieure a oublié de poser l'eroub, cette partie est interdite en raison de cet oubli, et l'intérieure sera interdite en raison de ce que l'eroub a été posé en une place défendue (au dehors); de même, si quelqu'un de la partie intérieure l'a oublié, cette partie sera interdite en raison de l'oubli, et l'extérieure sera interdite pour cause du mauvais placement de l'eroub, que le passage des habitants rend interdit. Or, en cas de pose de l'eroub dans la partie intérieure, pourquoi sont-elles interdites toutes deux ? L'extérieure seule devrait être interdite en raison de l'oubli commis, non l'intérieure, dont on ne peut pas dire que l'eroub occupe une place défendue ? Et l'on ne saurait non plus dire qu'il s'agit d'un passage interdit, car c'est inapplicable à l'intérieure ? En effet, dit R. Yassa, la raison est que, par suite du placement de l'eroub en un seul endroit, les 2 parties (intérieure et extérieure) ne forment qu'un bien et l'oubli commis à l'égard de l'extérieure se reporte aussi sur l'intérieure, de façon à l'interdire. R. Houna dit au nom de Rab : pour le païen, cette règle de la cour n'existe pas (sa présence n'influe en rien), ni celle de l'érection d'un balcon de séparation. Ainsi, lorsqu'il demeure dans la cour externe et qu'à l'intérieure il y a 2 israélites, on imagine qu'il descend dans celle-ci, de façon que tout devient interdit par leur présence simultanée ; de même, malgré la séparation élevée sur la porte de la partie intérieure, que rompt le passage habituel vers l'extérieure, il est supposé sortir de l'intérieure pour rendre l'extérieure interdite. Au contraire, selon R. Ila au nom de R. Eliézer, la règle relative à la cour subsiste, en ce que la présence simultanée d'un israélite et d'un païen demeurant dans la partie intérieure ne ren-

dent pas l'extérieure interdite, jusqu'à ce que 2 israélites à la fois habitent l'intérieure. R. Aba dit au nom de R. Juda : si quelqu'un a devant sa maison un balcon haut de 10 palmes, il n'interdit pas la partie contiguë occupée par un israélite, mais interdit celle d'un païen (qui ne bénéficie pas de cette règle). Est-ce que R. Aba ne se contredit pas, puisqu'il dit plus loin (VII, 2) au nom de Samuel : si un mur de 10 p. est entouré d'échelles de toutes parts, il faudra poser 2 fois l'eroub[1], sans se contenter d'un seul pour le tout? C'est que dit R. Yossé b. R. Aboun, on ne saurait considérer comme portes ces échelles qui ne sont pas juxtaposées au point de permettre le passage d'un côté à l'autre (voilà pourquoi il faut un double eroub) ; ici au contraire, où il s'agit de chambre haute et d'une autre en bas, c'est bien l'habitude de ceux du haut de passer en bas pour sortir (de sorte que ce passage forcé peut provoquer l'interdit de cette dernière partie externe), tandis que l'inverse, de monter d'en bas, n'a guère lieu et n'interdit pas le haut.

CHAPITRE VII

1. Si entre 2 cours il y a une ouverture de 4 palmes carrés, à moins de 10 palmes de la terre, on peut, soit poser l'eroub pour chaque cour à part, soit les joindre. Si l'interstice a moins de 4 palmes carrés, ou s'il est à plus de 10 palmes en hauteur, on posera l'eroub 2 fois, sans les joindre.

Les treillis de fenêtres, ou ouvertures, ayant une mesure de 4 palmes carrés, devront être réduits au point de vue sabbatique, de façon à poser 2 eroub ; mais il ne sera pas nécessaire de réduire cet espace, au point de vue de la possession (si l'ouverture est assez grande pour laisser passer la tête). S'il y a de la paille, ou du chaume (ce qui ne bouche pas), il est inutile de réduire l'espace ; mais il le faut pour de la terre, ou des pierres (qui encombrent). De même, dit R. Yossa ou R. Aboun, si de l'herbe y a poussé, on n'aura pas à réduire l'espace. On demanda devant R. Aba : comme il est dit pour une ouverture de 4 p. carrés, sise entre 2 cours, qu'il faut poser 2 fois l'eroub, en est-il de même pour une ouverture analogue sise entre 2 maisons? Ou un seul eroub suffit-il en ce cas, supposant rempli l'air de la maison? Oui, fut-il répondu, la maison et la cour seront jugées comme semblables. En est-il de même aussi pour une ouverture sise entre 2 toits? Oui, répondit-on. Admet-on une jonction imaginaire entre les appentis, de façon à n'imposer qu'un eroub? Ceci, répondit R. Aba-Maré, est l'objet d'une discussion entre Rab et Samuel, car il a été enseigné [2] : tous les toits de la ville constituent un seul domaine commun ; selon les autres sages, chacun forme un bien à part. Or, selon ces derniers, Rab permet seulement de transporter dans la limite de 4 coudées du toit

1. Pourquoi dire ici que la séparation suffit à constituer un domaine à part, sans interdit, puisque, malgré la présence des échelles de jonction, chaque cour doit être l'objet d'un eroub spécial? 2. Ci-dessus, V, 8, et ci-après, IX, 1.

voisin, et cet espace ouvert, formant un domaine à part, est interdit (exigeant aussi un eroub spécial); Samuel au contraire dit que les murs servant de séparation au bas sont censés s'élever jusqu'en haut, permettant la jonction imaginaire des espaces et justifiant un seul eroub.

En réalité, lorsque la Misna parle d'un espace de 4 p. carrés, à moins de 20 p. du sol, cela ne veut pas dire que tout le carré devra être à cette distance; il suffit qu'une partie en approche. Si le contour a 96 palmes [1], il suffit qu'il y ait une parcelle de ce carré entrant dans l'espace de 10 p. près de la terre, sans que le tout y soit enclavé. S'il s'agit d'un cercle circonscrivant cet espace donnant une circonférence qui aura plus de 96 p., peut-on tirer parti de la diminution d'intervalle qui résulte du placement de certains effets arrivant à moins de 10 p. du sol, ou cette diminution est-elle non avenue? Selon R. Ḥiya b. Aschi, elle peut servir; selon R. Yona ou R. Isaac b. Tablia au nom de R. Yoḥanan, elle sera nulle. On a enseigné ailleurs qu'il y a une discussion à ce sujet entre R. Ḥiya le grand et R. Ismaël b. R. Yossé : l'un dit qu'il est permis de diminuer l'ouverture en y disposant des vêtements; l'autre le défend, car il est à craindre, selon ce dernier, que l'on oublie l'utilité de leur présence en cet endroit et qu'en les emportant, par mégarde, on annule la jonction momentanée. R. Yoḥanan b. Marieh enseigna que l'on devra recouvrir cet objet par une grande charge, de façon à parer à cette crainte éventuelle (il permet donc de recourir à ce moyen). On a enseigné [2] : on peut tout employer à cette diminution, des pierres, des briques, ou une échelle égyptienne, pourvu qu'elle soit fixée par des chevilles. R. Aba au nom de R. Juda permet d'utiliser l'échelle même non fixée. Mais cet enseignement ne dit-il pas formellement un avis contraire, que l'échelle devra avoir été fixée? Cela signifie seulement, répond R. Aba, que cette échelle devra avoir été destinée, d'une façon permanente, à être appliquée contre cette ouverture, pour la diminuer ainsi. R. Ila, partageant l'avis de cet enseignement, détermina comme règle que la fixation par une cheville sera indispensable. R. Yôna et R. Yossa disent tous deux, l'un au nom de Mar-Ouqban, l'autre au nom de R. Naḥman b. Jacob : il faut encore qu'il y ait moins de 3 p. d'espace entre un échelon et l'autre, que la largeur de l'échelle ait 4 p., que les grosses barres latérales complètent la mesure des 4 coudées. R. Yossa dit que les 2 gros échelons de la fin et de la tête servent à diminuer la distance, quelle que soit leur épaisseur ou largeur; mais les tiges latérales ne servent pas à parfaire la mesure de 10 p., faculté réservée seulement aux barreaux de départ, que l'on considère comme des échelons très épais. R. Yassa dit au nom de R. Abouṇ b. Cahana : il faut entre l'échelle et le pied du mur un écart d'au moins 4 p., constituant une place suffisante à ce que l'échelle soit aisée à gravir. R. Ḥiskia au nom de R. Abouṇ b. Cahana dit : il suffit que l'échelon se trouvant à une distance de moins de 10 p. de l'ouverture soit à un écart de 4 p., de façon qu'il soit aisé de s'y tenir pour l'usage à

1. C'est la mesure circulaire d'un tel espace; car 4 coudées de 6 p. = 24 p. de chaque côté, = 96 p. de circuit. 2. Tossefta à ce tr., ch. 7.

faire de ladite ouverture. R. Jacob Drômia (du midi) demanda : n'est-il pas dit plus haut (I, 7) que si l'on apporte une cloison d'un peu plus de 7 p., distante du sol de moins de 3 p., il est permis de la considérer comme une clôture jointe (formant un ensemble de 10 p.)? Il en résulte que là on considère comme annulé un espace inférieur à 3 p., tandis qu'ici l'on considère comme tel un espace de 4 p., puisque l'on exige un écart d'autant ? Il n'y a pas d'analogie entre ces 2 cas, fut-il répondu, car il s'agit ici, non d'annulation, mais de constituer un emplacement distinct (4 p.); seulement, l'objection à poser pourrait être celle-ci : si l'on apporte une planche de 7 p. et une fraction, que l'on tient à moins de 2 p. de distance du sol, est-ce considéré comme une mesure totale de 10 p. (constituant la clôture) par effet de la jonction imaginaire, malgré le vide qui se trouve en tête et au bas de la planche? Ce cas, fut-il répondu, sera conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan [1] : la partie qui subsiste sera jointe au vide (si même il y en a de 2 côtés) pour constituer l'espace de 4 p., à condition toutefois que la partie restée debout dépasse la partie vide (de même, pour la planche, malgré les vides en tête et au bas, la jonction a lieu).

2. S'il y a un mur haut de 10 palmes et large de 4 entre 2 cours, on posera l'eroub 2 fois, sans les joindre. Si au sommet il y a des fruits, les habitants peuvent y grimper, chacun de leur côté, pour en manger sur place, sans les descendre. Si une brèche atteignant 10 coudées est survenue au mur, on peut, au choix, soit poser l'eroub pour chaque cour à part, soit les joindre, car cette brèche est considérée comme une porte; si la brèche dépasse cette mesure, on posera l'eroub une seule fois, et non deux.

Pourquoi ce mur doit-il avoir une largeur de 4 palmes? Ne constitue-t-il pas aussi bien une séparation en étant moins large ? C'est vrai, répondit-on ; mais la Misnâ parle de suite d'une telle largeur, en raison de ce qui suit : « les habitants pourront y monter, chacun de leur côté. » Quelle serait la règle en ce cas si le mur n'a pas cette largeur? Selon R. Aba au nom de Rab, il sera interdit d'en rien descendre, ni d'un côté ni de l'autre [2] ; au contraire, selon R. Zeira au nom du même, il sera permis d'en user de part et d'autre (car l'insignifiance même de la place l'annule, de façon à la rendre permise). Est-ce que R. Aba n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il dit ailleurs [3] au nom de Samuel : si de la voie publique on jette un objet vers une propriété privée et qu'il s'arrête sur la crête du mur, on est coupable de transport illégal ; pourquoi donc dit-il ici que le faîte du mur est annulé par rapport aux 2 domaines qui le bordent? Ce n'est pas la même chose, fut-il répondu : là, pour le mur qui clôt un bien particulier, le sommet est supposé rempli de mottes de terre, ou de pierres, jusqu'à une grande hauteur, de sorte que l'objet jeté là

1. Tr. Sabbat, XI, 2, et ci-dessus, I, 2 et 9. 2. La place est trop petite pour constituer un domaine à part, et l'interdit de l'entourage y subsiste. 3. B. Sabbat, 99b.

tombe du dehors en un bien privé, tandis qu'ici il s'agit d'une partie de mur dont les 2 côtés sont également bordés par la même propriété privée, et il n'y a pas lieu de la supposer remplie de pierres. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Aba ou R. Ḥinena dit plus loin (X, 3, fin), au nom de R. Yoḥanan : l'accès des corniches ou des murs hauts de 10 p. et moins larges que 4 p., est autorisé de tous les côtés (il est permis, de la voie publique, de s'y reposer avec une charge), sans toutefois faire la double opération d'y apporter un objet d'un bien privé, puis de là dans la rue[1]. Mais encore, objecta R. Yoḥanan, la contradiction de R. Aba subsiste, puisqu'il dit ailleurs, au nom de Samuel, qu'en ayant jeté un objet de la rue sur un tel mur (moins large que 4 p.), si l'objet a reposé sur la crête du mur on est coupable, tandis qu'ici il suppose un tel mur annulé? Pourquoi l'hypothèse admise en ce cas, que le mur est supposé bien plus élevé et comme rempli de terre, n'est-elle pas également applicable au cas de notre Misna? Non, fut-il répondu, on a bien appris que, pour la clôture déjà sise dans un domaine privé, il n'y a pas lieu de changer sa nature (de la supposer remplie au-delà), tandis que cette supposition a sa raison d'être pour le mur au milieu de la voie publique, constituant parfois un lieu intermédiaire. R. Aba ou R. Juda dit au nom de Samuel[2] : si un mur de 10 p. est entouré d'échelles de toutes parts, il faudra poser 2 fois l'eroub, non se contenter d'un seul pour le tout; c'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, on ne saurait pas considérer comme des portes les échelles qui ne sont pas juxtaposées, pour faciliter le passage d'un côté à l'autre.

On a enseigné[3] : pour toute construction d'échelle, on compte une hauteur d'une coudée par pente de 3, sauf pour le grand escalier menant à l'autel : pour faciliter la montée avec de grandes charges, on a prolongé cette pente, de façon à ce que, pour chaque espace de 6 p. (= 1 coudée), on ait une pente de 3 coudées et demie, plus un doigt et 1/3 de doigt; car, l'autel avait une hauteur de 10 coudées, et l'escalier y conduisant avait 32 c.[4]. Si tout le long de la façade[5] d'un mur on a établi un balcon, haut de 10 p. et large de 4, il forme un domaine à part; et, pour la jonction sabbatique, il faut y placer un double eroub, le premier ne suffisant pas; mais s'il n'a qu'une largeur de 4 coudées (ne longeant qu'une partie de la façade), un seul eroub suffit pour les deux emplacements (l'intervalle sera considéré comme une rupture annulée). — Ce que notre Misna dit d'une brèche atteignant 10 coudées est seulement vrai pour un mur très étendu; mais, s'il s'agit d'un petit mur, dès que la majeure partie est rompue (même au-dessous de ladite mesure), la rupture est considérée comme une porte. Qu'appelle-t-on grand mur et petit mur? Lorsque la majeure partie a plus de 10 coudées, ou si elle a cette mesure, c'est un grand mur; si la mesure est moindre, c'est un petit mur, et la majeure partie déter-

1. A défaut d'une largeur suffisante, l'espace est supposé nul, se confondant avec le mur d'appui. 2. Ci-dessus, VI, 10. 3. B. tr. Zebahim, 63a. 4. Ainsi : 10×3 c. 1/2 = 31 1/2, + 9 doigts et 9/3 = 12 d. = 3 p., ou : 1/2 c.; total : 32 c. 5. Littéral. : revêtement (du mur).

mine la règle à cet égard. En outre, la brèche de 10 coudées est seulement applicable au cas où il s'agit du milieu du mur, non de côté (où il n'est pas d'usage d'adapter les portes). Qu'appelle-t-on de côté, ou le milieu? Il y a lieu de nommer un milieu aussi longtemps qu'il reste debout un espace latéral d'au moins 4 coudées; au cas contraire, non.

3. S'il y a un fossé profond de 10 palmes et large de 4 entre 2 cours, on posera l'eroub 2 fois, sans les joindre, le fossé fût-il plein de paille ou de chaume. Mais s'il est rempli de terre, ou de pierres, on pose un seul.

4. Si l'on a jeté par dessus le fossé une planche large de 4 palmes, ou si l'on a joint ainsi 2 balcons, ἐξωστήρ, de maisons, placés l'un vis-à-vis de l'autre, on peut à volonté, soit poser l'eroub pour chaque cour à part, soit les joindre. Si la planche est plus étroite, on posera 2 fois l'eroub, sans les joindre.

5. S'il y a un monceau de paille (entre 2 cours, haut de 10 palmes), on pose l'eroub pour chacune à part, sans les joindre ; toutefois, de chaque côté on pourra en prendre pour servir de fourrage aux bestiaux. Si le monceau de paille a diminué au-dessous de 10 palmes, on pose un seul eroub.

Il faut croire que, si même le fossé est plein de paille et que l'on a expressément déclaré vouloir annuler le vide[1], l'annulation n'a pas lieu. Cet enseignement[2] ne saurait être conforme à R. Yossé, puisqu'au sujet d'une impureté qui se trouverait dans un espace complètement bouché (non dans un emplacement formant chambre, ou tente), R. Yossé admet comme une annulation réelle la déclaration faite de vouloir annuler cette paille qui obstrue de façon à supposer un vide[3]. R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire, au nom de R. Hisda : notre Misnâ est justifiable selon l'avis de tous, qu'il faut une annulation formelle pour qu'elle soit effective ; si cependant, selon R. Yossé, cette paille sera annulée même sans déclaration préalable, c'est qu'elle a été mêlée à de la terre et qu'elle ne peut plus servir seule qu'à l'état de mortier (notre Misna au contraire parle de paille simple). Parfois, la paille sera considérée comme de la terre, et parfois la terre comme de la paille ; en d'autres termes, la paille que l'on n'a pas l'intention d'enlever plus tard sera considérée comme de la terre obstruant tout le vide (l'annulation va de soi) ; mais, s'il y a de la terre dont on sait qu'elle sera enlevée, elle sera considérée comme de la paille dont on n'a rien dit, et l'annulation n'a pas lieu. Chez R. Yanaï on a dit : si l'on a étendu une couverture sur la paille (indice d'un maintien sur place), l'annulation a lieu. Mais, fut-il objecté contre cet avis, si l'on a rempli toute une chambre par des couvertures, celles-ci ne seraient pas annulées ; pourquoi

1. Ou, selon le comment. *Pné-Mosché* : si l'on se propose de l'enlever de là. 2. Cf. Pesahim. VII, 7. 3. Alors, l'impureté ne dépasse pas le toit de cette maison. V. tr. Oholoth, ch. XV.

donc la paille qu'elles couvrent devient-elle nulle? (c'est donc impossible). Si l'on a rempli une pièce ou un fossé avec des ramilles de palmiers, le considèrera-t-on comme obstrué? (Ou est-ce qu'en raison du doute il faut une annulation formelle?) Oui, répondit R. Zarikan ou R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, si peu qu'il y ait [1], cela suffit pour constituer un bouchage.

Les uns admettent la version de la fin de la Misnâ (§ 4), « on posera 2 fois l'eroub sans pouvoir les confondre en un seul » ; selon d'autres, au contraire, un seul suffira. Il n'y a pas de contestation entre ces deux avis : le 1er avis se rapporte au cas où la diminution de mesure se rapporte à la planche servant de pont ; le 2e avis est applicable à une cavité de fossé, ou à la jonction des balcons.

Voici comment, dit R. Eliézer, il faut compléter la Misnâ [2] ; on peut, soit prendre de cette paille et en emplir les hottes pour nourrir les bestiaux, soit la leur donner comme aliment sur place, de chaque côté. R. Hagaï dit : lorsque nous nous trouvions assis devant Menahem, nous disions (contrairement à R. Éliézer) qu'il est interdit d'en emporter dans des hottes; on aurait pu croire que cet acte diffère du renversement d'une clôture et sert au contraire à la soutenir, car lorsque la paille dépasse l'alignement, on l'égalise aux côtés de la hotte (voilà pourquoi il a fallu prévenir que c'est interdit). R. Oschia demanda : si en formant, dès le vendredi, une séparation par la pose d'un drap, que l'on fixe en y appuyant un siège, quelle sera la règle ? Sera-t-il aussi bien permis de considérer la cour comme close et d'y transporter, comme ici pour la paille, ou non? Non, car ce siège y est placé pour un moment et pourra être déplacé, tandis que la paille doit y rester longtemps et sert de clôture. On a enseigné [3] : si entre 2 cours (sur lesquelles deux maisons ouvrent) il se trouve un monceau de paille, les 2 habitants peuvent ouvrir leur maison, chacun de leur côté, et prendre de la paille pour le fourrage ; si le tas a diminué et a moins de 10 p., il est interdit à chacun de ces habitants d'y toucher, à moins d'avoir placé au préalable un eroub de jonction, pour s'adjoindre cette cour. Si donc l'un d'eux consent à clore sa porte donnant sur cette cour et renonce à sa part de propriété sur elle, l'interdit subsistera pour lui seul, non pour le voisin. Les mêmes règles seront applicables à un fossé situé entre deux cours. Cela prouve que : 1° d'une part de cour pour l'autre, on ne peut rien annuler, sans clore aussi la porte ; 2° il en est ainsi même à défaut d'eroub [4]; 3° n'y eut-il pas même d'intention préalable d'eroub, l'annulation ne peut pas avoir lieu ; 4° 2 propriétés ne peuvent pas servir comme une seule (puisque l'on exige la séparation) ; 5° si même chaque habitant a sa porte spéciale, il est interdit de faire usage de la cour à défaut de clôture. De même, pour une maison sise entre 2 cours, il suffit de fermer la porte ; ceci est contraire à l'avis de R. Meir, qui dit [5] : même en cas de clôture d'une maison sur l'une des 2 cours qui la bordent, il est interdit d'en faire usage.

1. Tr. Nazir, IX, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Cf. ci-dessus, VI, 8, fin.
4. Ci-après, VIII, 5 (3).

6. Comment forme-t-on l'association pour la ruelle ? On pose p. ex. un tonneau de vin, en disant qu'il serve à tous les habitants de ce passage, et l'on fait acquérir la participation (prise de possession) par l'entremise d'un fils ou d'une fille majeurs, ou par son serviteur ou sa servante hébreux, ou par sa femme, mais ni par des enfants mineurs, ni par des esclaves cananéens, qui n'ont pas de droit de possession indépendante du maître.

7. Si l'aliment servant à cette association a diminué, on peut continuer à en faire bénéficier d'autres, sans leur faire connaître la diminution ; s'il en a été ajouté, il faut au contraire le faire savoir à ceux que l'on continue à associer.

8. Quelle sera la mesure de ces aliments ? Si les participants sont nombreux, il faut 2 repas pour chacun ; s'ils sont en petit nombre, il faut pour chacun l'équivalent d'une figue sèche, mesure admise pour le transport interdit au dehors

9. R. Yossé dit : ces mesures sont applicables à la 1re pose d'un eroub ; mais s'il s'agit seulement des restes d'un eroub à compléter, la moindre parcelle suffit. Aussi, n'a-t-on ordonné (une fois la ruelle autorisée) que de poser l'eroub des cours, afin que les enfants ne l'oublient pas-[1].

On a enseigné : on ne leur fait pas acquérir un tonneau se trouvant à la cave ; on craint, dit R. Oschia, que par oubli ce tonneau soit modifié, étant pris pour l'usage personnel, et l'association se trouverait n'avoir plus de base-[2].

Pourquoi la Misnâ dit-elle (§ 7) qu'en cas d'adjonction, « il faut le faire savoir etc. » ? L'association ne va-t-elle pas de soi ? Il fait connaître précisément que l'aliment est consommé jusqu'à sa fin [3]. Cela ne prouve-t-il pas que l'on peut faire acquérir une part dans l'association, sans qu'il reste plus rien de l'aliment même ? On peut supposer, répondit R. Ḥanina, que, sans être absorbé complètement, l'aliment a été entraîné dans quelque coin par des souris (en raison de cette partie qui subsiste, on transmet la participation, sans faire connaître la diminution).

Rab dit : la Misnâ (§ 8) appelle « nombreux » un ensemble d'au moins 17 personnes ; au-dessous de ce chiffre, « elles sont en petit nombre ». R. Yoḥanan au contraire dit : si, après avoir distribué les 2 repas entre les participants, il revient à chacun l'équivalent d'une figue, ils sont nombreux (au moins 18) ; au cas contraire, ils sont en petit nombre. On a supposé qu'il n'y a pas de discussion entre ces 2 avis ; celui de Rab est conforme à ce que R. Meir dit plus loin (VIII, 2) qu'il faut à chacun 2 repas ordinaires [4] ; l'avis

1. La Guemara de ce dern. § se trouve déjà *in-extenso*, ci-dessus, III, 2.
2. Suit un long passage traduit au tr. *Maasser schéni*, IV, 4 (t. III, p. 237-8).
3. Il faut lire ici : הכלה (Hakala), et non *Halaka* (règle), par interversion des lettres.
4. Les 2 repas représentent 8 œufs, ou 16 figues, ce qui ne donnerait même pas l'équivalent d'une figue entière aux 17 participants : ils sont alors nombreux.

opposé de R. Yoḥanan représente celui de R. Yoḥanan b. Broka, qui prescrit en ce cas des repas supérieurs, dignes du samedi, de sorte que le montant pourra être réparti entre un plus grand nombre d'individus. Quelle pourra être la quantité minime des restes d'un eroub, pour qu'il conserve sa valeur ? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Yossé au nom de R. Oschia [1] : pour que l'hysope dont on se sert une 1re fois ait sa valeur légale, en vue de l'aspersion servant à purifier le lépreux, elle devra être composée de 3 tiges, et si même plus tard elle en a moins, sa faculté de purification lui sera maintenue ; il en sera de même ici pour l'eroub (il pourra être amoindri et pourtant servir encore, s'il n'est pas trop petit).

10. Avec tout aliment, on peut poser l'eroub et former les associations (est-il dit, III, 1), sauf avec de l'eau ou du sel. Tel est l'avis de R. Eliézer. Selon R. Josué, il faut pour l'eroub une miche complète, si bien qu'une pâte de la contenance d'un saa qui serait entamée ne peut pas servir à l'eroub, tandis qu'un petit pain entier d'un *assarion* (minime) peut servir.

11. Il est loisible de remettre une pièce de monnaie à un boutiquier, ou à un boulanger, pour acquérir le droit de participation à l'eroub. Tel est l'avis de R. Eliézer. Selon les autres sages, on ne peut pas acquérir ce droit en payant ; ils reconnaissent toutefois que, pour d'autres personnes (ne faisant pas commerce d'aliments), cette acquisition par l'argent est admise ; car, pour lesdits boutiquiers, le motif d'inadmissibilité tient à ce que l'on ne peut jamais poser l'eroub pour quelqu'un sans son ordre formel. R. Juda ajoute : ce n'est vrai que pour l'eroub des limites extrêmes ; mais, pour celui des cours, on peut aussi bien le poser avec l'assentiment de l'intéressé que sans l'avoir consulté, car il est permis de causer un profit à quelqu'un en son absence, non de lui provoquer un désavantage.

R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, déduit de l'avis de R. Eliézer (disant qu'il est loisible de remettre l'argent à un boutiquier, etc. qui vend les pains d'eroub), que légalement l'argent ne provoque pas d'acquisition ; sans quoi, il suffirait de payer le montant à n'importe qui. Si le motif de R. Eliézer est tel, pourquoi ne suffirait-il pas de se présenter auprès de ce boutiquier, sans lui remettre de l'argent ? Cette objection n'est pas fondée, car on lui remet l'argent pour ne pas s'exposer à le dépenser par oubli (quoiqu'au fond on puisse s'en passer). R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : mon père a fait la déduction inverse, et de ce que, selon les autres sages, on ne peut pas acquérir ce droit en payant, il conclut que légalement l'argent sert à acquérir un objet. Aussi, ils reconnaissent que, pour d'autres personnes, cette acquisition par l'argent sera admise. Par le boutiquier, l'acqui-

1. Tr. Para, XI, 9.

sition n'aura pas lieu, et il la transmet par un autre, car l'attention fait défaut au boutiquier, préoccupé de ses affaires. — L'assertion de la Misnâ, « que l'on ne doit jamais poser l'eroub pour quelqu'un sans son ordre », est de R. Meir, qui dit [1] : il n'y a pas identité complète entre l'eroub et l'association (il faut les deux). R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Meir a été adopté pour l'eroub (qu'il ne supplée pas à l'association) et pour les prières publiques des jeûnes (il prescrit de répéter chaque fois la bénédiction sacerdotale) ; et R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Meir est adopté pour la lecture de l'histoire d'Esther (il faut la parcourir en entier). R. Isaac b. Ḥaqola dit au nom de R. Judah Nassia : on contraint tout associé d'une cour à prendre part à l'eroub malgré lui [2], et l'on a enseigné de même [3] : les habitants d'une ruelle voulant s'unir obligent les autres à prendre part dans l'érection commune d'une barre de traverse et d'une poutre, en simulacre de clôture, pour la rendre permise au transport. Mais il a été enseigné qu'après lui avoir dit de prendre part à l'eroub, on le fait participer de force s'il ne refuse pas ; en résulte-t-il que s'il s'y oppose, on le contraint ? En effet, répondit R. Judan, cet enseignement paraissant dire qu'en cas d'opposition, l'eroub ne sera pas imposé, doit émaner de R. Meir (selon lui, l'eroub ne saurait être posé pour quelqu'un sans son ordre). R. Yossé b. R. Abouin dit au contraire: cet enseignement est justifiable d'après tous, et en ce cas, on ne le contraint pas, parce qu'ayant affaire à un sadducéen qui méconnaît l'effet de l'eroub, la contrainte ne servirait à rien. Mais n'a-t-on pas enseigné [4] : si l'on a omis de poser l'eroub, involontairement ou de gré, il est interdit de transporter là le samedi, selon R. Meir ; R. Juda déclare que l'interdit est seulement applicable à l'omission volontaire, non à celle qui a été inconsciente ; or, pourquoi est-ce interdit en cas d'omission volontaire et ne pas poser pour lui l'eroub de force ? C'est interdit à titre d'amende (pour le punir de l'omission). S'il en est ainsi, l'emplacement devrait être interdit à lui seul, et permis à ses voisins ? L'amende leur est aussi applicable pour n'avoir pas posé l'eroub à sa place (sans le consulter). R. Meir n'admet-il pas qu' « il est permis de causer un profit à quelqu'un en son absence, non de lui provoquer un préjudice ? » R. Meir est d'avis qu'un tel procédé (soit d'eroub, soit d'association) ne saurait profiter à autrui malgré lui ; l'homme n'aime pas qu'un voisin entre chez lui sans son assentiment (voilà la cause de l'interdit). R. Aba fils de R. Papé, au nom de R. Ḥama b. Ḥanina, raconte qu'une femme posa un jour un eroub pour sa bru, sans l'assentiment de cette dernière. Lorsqu'on raconta le fait à R. Ismael, il voulut interdire la cour dont il s'agissait. Non, lui dit R. Ḥiya, j'ai entendu dire par ton père qu'à l'égard de l'eroub on doit admettre tous les allègements possibles, et le rendre donc aussi valable dans le présent cas.

1. Ci-dessus, VI, 5, fin. 2. Tr. Bâbâ bâthrâ, I, fin. 3. Tossefta à Bava Mecia, ch. 11. 4. Tossefta sur notre tr., ch. 5.

CHAPITRE VIII

1. Comment s'associer pour les limites extrêmes ? On pose p. ex. un tonneau de vin, en disant qu'il serve à tous les habitants de la ville, si l'un d'eux veut rendre une visite lointaine de deuil, ou se rendre à la salle des festins. Tous ceux qui se proposent, pendant qu'il fait encore jour, de bénéficier de ce droit, pourront en profiter le lendemain; mais si l'on n'y songe qu'après la nuit survenue, c'est interdit, car à partir de la nuit, la pose de l'eroub est interdite.

2. Quelle sera la mesure de cet eroub? La valeur de 2 repas pour chaque personne intéressée, savoir, selon R. Meir, des repas de semaine (moins copieux), non de samedi ; selon R. Juda au contraire, ce seront des repas de samedi, non d'autres. Tous deux avaient en vue de faciliter cette cérémonie par un apport plus léger [1]. R. Yoḥanan b. Broqa dit : ce devra être un pain d'un pondion, de la qualité de ceux dont on a 4 *saas* pour un *sela* ; selon R. Simon, ce pain devra avoir les 2/3 de ceux dont 3 proviennent d'un cab de farine [2]. La moitié de ces pains est la mesure adoptée pour la maison entachée [3], et la moitié de 1/2 (=1/4) est la mesure suffisant à rendre un corps impur [4].

Pour la jonction des limites extrêmes, il n'est pas dit, comme plus haut (VII, 6), que l'on fait acquérir l'eroub. Au sujet de cette suppression, il y a 2 avis divers : selon Samuel, il est indispensable de transmettre l'acquisition pour la jonction des cours, où il s'agit d'acquérir le droit de séjour, tandis qu'il n'y a nulle acquisition de ce genre pour les limites extrêmes ; selon R. Yoḥanan, c'est par *a fortiori* qu'il faut acquérir l'eroub des limites comme celui des cours : puisque plus haut pour l'eroub des cours, qui est seulement prescrit par les rabbins, il est dit de faire acquérir l'eroub, il en sera à plus forte raison de même pour celui des limites extrêmes, qui est une prescription biblique [5] (et il va sans dire qu'il faut le faire acquérir). C'est donc, conformément à cet avis de R. Yoḥanan, que Rab prescrit aussi de faire acquérir l'eroub des limites. Selon R. Yossé b. R. Aboun, on fait acquérir l'eroub des cours seul, afin de réunir en un même domaine toutes les propriétés aboutissant à cette cour [6], motif inapplicable aux limites.

Le motif de R. Meir (§ 2) est qu'en semaine, où l'on mange peu, on consomme aussi moins de pain ; tandis qu'au samedi, où le repas est plus

1. Selon R. Juda par contre, on mange le samedi des mets plus délicats et moins encombrants. 2. En comptant 24 œufs pour 1 cab ; la mesure adoptée ici aura 5 1/3. Voir *Péa*, VI, 7. 3. Si, en restant dans une telle maison, le temps suffit pour manger ce pain, on est impur. 4. En mangeant cette quantité d'un objet impur, le cohen subit l'impureté selon les rabbins, et il ne lui est plus permis de consommer l'oblation avant la purification légale par le bain. 5. B. tr. Beça, f. 37-38. 6. Cf. ci-dessus, VI, 8.

abondant, on mange aussi plus de pain. Selon R. Juda, au contraire, en semaine, où l'on a peu à manger, on mange d'autant plus de pain ; le samedi, où le repas est abondant, on mange moins de pain. — On a enseigné (au sujet de la suite) : les avis de R. Simon et de R. Yoḥanan b. Broqa sont presque les mêmes. Est-ce bien ainsi, puisque R. Yoḥanan attribue au pain la valeur de 12 œufs (=1/2 cab), tandis que R. Simon lui attribue 8 œufs (=1/3 cab)? Où donc est l'égalité ? C'est que, dit R. Houna, du prix compté par R. Yoḥanan, il faut déduire le tiers que gagne le marchand ; reste net : 8 œufs[1]. R. Yossé b. R. Aḥoun tenait compte aux boulangers de la différence de la valeur, selon la prescription de R. Houna, mais seulement dans cette mesure (1/3, pas plus).

3. Si les habitants d'une cour, ou d'une galerie aboutissant là, ont oublié de poser l'eroub, on estimera comme appartenant à cette dernière ce qui est à une hauteur d'au moins 10 palmes; ce qui est plus bas pourra être adjoint à la cour. La terre provenant d'un fossé creusé, ou une pierre haute de 10 palmes, appartient à la galerie; une pierre moindre sera adjointe à la cour. Toutefois, ces règles s'appliquent seulement à ce qui est adhérent à la galerie ; mais ce qui en est détaché, eût-il la hauteur de 10 palmes, est adjoint à la cour. Qu'appelle-t-on adhérent? Ce qui n'en est pas éloigné de 4 palmes.

Pourquoi dire que « la pierre haute de 10 p. appartient à la galerie », et non aux gens de la cour, où elle est sise ? Ceci prouve, répond R. Judan, que si une ruine appartenant, par exemple, à Ruben, se trouve dans la propriété de Simon qui en use plus facilement, elle sera considérée comme étant en la possession de ce dernier (de même que la pierre haute, d'un accès facile par la galerie, sera attribuée à cette dernière). Il est évident pour nous que si, pour arriver à une propriété située entre 2 cours, l'accès est facile par une porte de chaque côté, le transport d'un point à l'autre sera interdit, à défaut de l'eroub des cours. Il s'agit seulement de savoir si un tel domaine entre 2 cours est interdit lorsque, dans une cour située à 10 p. plus haut, l'on jette un objet, ou si dans l'autre l'on descend au-dessous de 10 p. du sol? Samuel répond que ce dernier acte seul est permis, parce qu'il est d'usage d'agir ainsi, non le précédent, qui n'est pas usuel. Rab interdit les 2 actions (elles sont incommodes). La Misnâ est contraire à l'avis de Rab, puisqu'elle dit : « la pierre haute de 10 p. appartient à la galerie » ; or, selon ce texte, on adjoint à la galerie même ce qui lui est inférieur et se trouve dans la cour, bien que le défaut de niveau soit cause qu'on jette l'objet de la pierre sur la galerie, ou qu'on le descende de celle-ci sur l'autre, contrairement à Rab qui l'interdit. Non, fut-il répliqué, la Misnâ parle du cas où l'on atteint à une distance de 3 p. près de la galerie, en se trouvant au-dessus de 10 p. du sol inférieur ou de la cour (voilà pourquoi l'adjonction a lieu). La discussion n'a

1. Ce n'est donc qu'une divergence apparente. V. Péa, VIII, 7 (t. II, p. 112, n. 1).

lieu entre Rab et Samuel que s'il y a une égale distance de 10 p. tant en hauteur qu'en profondeur (de sorte que, par un côté, il faille jeter en l'air, et, par l'autre, descendre l'objet). Si entre les 2 cours il y a une ruine, il faut, selon R. Yoḥanan, l'attribuer au propriétaire, qui pourra en user. Il le permet toutefois lorsque le maître peut y arriver par une porte; mais s'il ne peut l'atteindre que par une ouverture, tandis que le voisin l'atteint par une porte, sera-t-il loisible à ce dernier d'en user, ou est-ce au premier? En dépit de l'accès indirect, répond R. Aḥa au nom de R. Jonathan, la ruine reste acquise à son maître, qui pourra seul en user. R. Éliézer b. R. Simon dit au nom de R. Oschia : si entre 2 cours il y a 3 murs en ruines, offrant un passage de l'un à l'autre, le maître de chaque cour pourra atteindre la ruine la plus voisine par la porte qui se trouve de son côté; mais celle du milieu reste interdite à tous[1]. C'est vrai toutefois lorsque celle du milieu est commune aux 2 propriétaires ; mais lorsque celle-ci appartient à quelqu'un du dehors, il n'y a plus de cause d'interdit réciproque, et chacun peut user d'abord de la ruine voisine, puis de la médiale. — R. Yoḥanan dit[2] : la partie restée debout et celle qui est ouverte peuvent être jointes pour constituer un espace de 4 p., à condition que la 1re l'emporte en quantité sur l'autre. R. Zeira demanda : faut-il que la partie conservée soit, de chaque côté, en majorité sur l'espace vide, ou est-ce seulement l'ensemble? Non, dit R. Yossé, il est évident, même selon R. Zeira, que l'on ne joint pas les parties restées de chaque côté pour constituer la majeure part exigible, qu'un côté isolé devra être assez grand pour constituer cet excédant ; il demande seulement si chacun des 2 côtés devra être aussi étendu ? (question non résolue). — R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac: lorsque la Misnâ dit qu'une pierre haute de 10 p. appartient à la galerie, c'est qu'elle sera large de 3 à 4 p.; mais si elle a moins de 3 p. de largeur, eût-elle plus de 10 en hauteur, il sera permis aux gens de la cour de s'en servir (c'est un endroit nul); si elle a plus de 4 p. de large, eût-elle moins de 10 p. en hauteur, elle reste interdite : il faut qu'elle ait plus de 3 p. et moins de 4. L'adjonction a lieu si l'endroit n'est pas couvert par un plafond; mais, s'il y en a un, quelque grande que soit la hauteur de la pierre, on la compte comme au niveau du sol. De plus, l'adjonction à la galerie a lieu si la pierre n'est pas pourvue de trou (ou cavité); mais s'il y en a, les habitants de la cour peuvent en tirer parti, et il sera défendu d'en profiter sans un eroub préalable.

4. Si l'on place l'eroub des cours sur une poterne[3], ou une avant-cour, ἐξέδρα, ou une galerie, il reste sans valeur ; et si quelqu'un y demeure accidentellement, sa présence ne servira pas à interdire la cour. Si on le place dans le magasin de paille, ou à l'étable, ou dans

1. Comme pour une maison sise entre 2 cours, chacun des deux maîtres la rend interdite au voisin. 2. Tr. Sabbat, XI, 2; et ci-dessus, I, 3 et 9. 3. Selon J. Lévy : place devant la porte intérieure (seuil).

l'emplacement du bois, ou au grenier du blé, l'eroub sera valable ; et si par hasard on y séjourne, on cause ainsi l'interdit. R. Juda dit : si le propriétaire s'y est réservé une place pour déposer ses outils, le séjour provisoire ne pourra pas l'en priver.

5. Celui qui, abandonnant sa maison, va dans une autre ville y passer le samedi, que ce soit un païen ou un israélite, provoque l'interdit de sa maison aux autres, en cas de défaut d'eroub. Tel est est l'avis de R. Meir ; selon R. Juda, ce n'est pas interdit. R. Yossé dit : si c'est un païen, la maison sera interdite, mais non si elle est à un Israélite, parce que ce dernier n'a pas l'habitude de rentrer le samedi. R. Simon dit : eût-on laissé sa maison pour aller séjourner le samedi auprès de sa fille dans la même ville, l'accès ne sera pas interdit; car, dans sa pensée, le propriétaire y a renoncé pour ce jour.

R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de la Misnâ, interdisant un eroub placé sur une poterne, s'applique à celle d'un particulier, non à celle qui est publique[1]; en raison de la fréquentation d'un tel passage, il sera bien gardé et pourra servir de dépôt, ainsi que le séjour d'un habitant provoque pour autrui l'interdit de cette place (constituant alors un domaine à part). Chez R. Yanaï on a dit : le maître eût-il seulement fixé un clou aux parois pour y pendre son manteau, c'est une prise de possession provoquant l'interdit d'accès ; R. Aba b. Ḥinena dit qu'il suffit pour cela d'avoir posé un couvercle, ou une planche (tabula). Toutefois, ajoute Rab, pour cette prise de possession, il faut encore qu'un tel objet soit susceptible d'être transporté le samedi. R. Aba raconte que quelqu'un possédait un poulailler situé au delà de l'intérieur de la maison de son voisin, où il pouvait arriver sans demander la permission du maître de maison. On soumit ce cas à Rab, afin de savoir par lui si, en raison de l'interdit de prendre les poules en ce jour, la présence du maître de cette maison fait défendre l'accès, ou non : puisqu'il est forcé d'entrer là, dit Rab, pour donner de l'eau aux poules, c'est comme s'il s'agissait d'un objet transportable le samedi, et l'accès sera permis. R. Jacob dit au nom de Samuel : les disciples de R. Yoḥanan se rendirent à Akbara et se basèrent sur l'avis exprimé par R. Yanaï (que l'opinion de R. Juda, dans notre Misnâ, sert de règle). Ḥiskia expose ce même fait différemment et dit qu'au lieu de fixer une telle décision pour un cas spécial, R. Hiya, R. Assé et R. Amé s'étaient rendus à Akbara et ont appris par l'école de R. Yanaï que l'avis de R. Juda sert de règle. — L'opinion de R. Meir (§ 5) est conforme à ce qu'il dit plus haut (VII, 5) : une maison close, quoiqu'inhabitée, provoque l'interdit pour autrui. Puisqu'il peut donc venir en ayant posé l'eroub, quelle sera la règle en cas de fait accompli et que cet israélite est venu? Est-ce interdit, ou non? Mar Ouqban dit au nom de Rab que l'avis de R. Meir sert de règle, que l'interdit s'applique à tous.

1. Cf. ci-dessus, V, 6 (5).

6. D'une citerne sise entre 2 cours, on ne doit pas puiser le samedi, à moins d'avoir érigé une séparation haute de 10 palmes, soit au-dessus du sol, soit à la profondeur dans l'eau, soit au fond du bassin. R. Simon b. Gamaliel dit : selon Schammaï, il s'agit d'une séparation en bas (dans l'eau); selon Hillel, d'en haut (au sol). R. Juda dit : une séparation n'aura pas plus d'effet qu'un mur entre 2 cours (inutile donc qu'elle aille au fond du bassin).

7. Lorsqu'un canal d'eau traverse la cour, il est défendu d'en prendre le samedi, à moins d'avoir élevé à l'entrée et à la sortie de la cour une séparation haute de 10 palmes. R. Juda dit : le mur qui court au-dessus est considéré comme une séparation. Il ajouta : un jour, on puisa de l'eau le samedi au canal de la ville d'Abel avec l'assentiment des anciens [1]. C'est que, lui répliqua-t-on, ce canal n'avait pas la longueur exigible pour constituer un intermédiaire interdit (Karmelith).

Le motif de l'avis particulier de chacun de ces rabbins fait l'objet d'une discussion : selon R. Jacob au nom de R. Josué b. Lévi, il faut que la séparation pénètre dans l'eau entre les 2 propriétés, de façon à faire descendre le seau le long de cette clôture. Mais n'arrive-t-il pas ainsi que, d'une propriété, l'on arrive à pénétrer dans la seconde par le seau (qui, sous l'eau, passera à l'autre côté du mur)? Ce n'est pas à craindre, fut-il répondu, car les sages ont mesuré que le seau ne descend pas au-delà de 4 palmes (sans guère sortir de sa propriété). Selon R. Tablaï au nom de Rab, au contraire, il n'est pas nécessaire que le mur pénètre dans l'eau ; il suffit qu'il la touche. Si au-dessus de la citerne il y a un plafond, on suppose qu'il descend et clôt la citerne, sans nécessiter de séparation, et il en est de même d'un rebord en treillis (μέλαθρον). R. Juda paraît se contredire : Il dit ailleurs [2] qu'il est permis de transporter l'eau en tout lieu, parce qu'elle n'a pas de consistance, tandis qu'il dit ici qu'une séparation n'aura pas plus d'effet qu'un mur, ce qui semble indiquer qu'il faut du moins une clôture quelconque pour distinguer l'eau du voisin occupant un espace réel? Non, dit R. Houna, ici même R. Juda exige seulement que le mur descende dans la cavité de la citerne (sans qu'en réalité l'eau même soit coupée en 2 parts).

Notre Misna (§ 7) parle d'un canal d'eau, profond de 10 palmes et large de 4 p. (constituant un domaine à part), ouvert également des 2 côtés de la cour. Si un côté est rompu, on y oppose une latte verticale et une poutre (en simulacre de porte); si les 2 côtés sont rompus, il faut placer une poutre et une latte d'un côté, et un simulacre de porte à l'autre côté. Mais, en cas d'ouverture d'un seul côté, n'arrive-t-il pas que, d'une propriété, on passerait à l'usage de la seconde (en ce que l'eau passe dans la 2e cour)? Il se peut, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Samuel b. R. Isaac, que les maisons dont

1. N'est-ce pas une preuve d'avis contraire? 2. Tr. Beçá, V, 4.

nent d'un seul côté[1]. Il est évident que, si le canal est profond de 10 p. et large de 4, il est permis d'y transporter et d'y puiser de l'eau ; d'autre part, il est certes permis d'y transporter s'il y a une largeur de 4 p., mais non une profondeur de 10 p. ; est-il permis aussi d'y puiser? R. Hinena répond que c'est permis (ce n'est pas un domaine à part) ; mais R. Mena le défend (disant que c'est un domaine intermédiaire (*Karmelith*). Un enseignement conteste ce dernier avis, puisqu'il est dit[2] : dès que la mesure n'est pas complète, il est permis d'en user? Ceci ne prouve rien contre R. Mena, car il s'agit là du cas où il n'y a ni la mesure de 10 p. en hauteur, ni celle de 4 p. en largeur ; mais si, à défaut d'une profondeur de 10 p. il y a du moins une largeur de 4 p., l'emplacement est interdit. Toutefois, l'on ne peut rien conclure de l'avis admettant comme mesure incomplète celle qui est défectueuse des 2 parts ; si même la largeur de 4 p., subsiste sans la mesure complète de la profondeur, il est permis d'en user (contrairement aux avis précédents), car, dans le cas spécial opposé à R. Mena, il se trouvait juste qu'aucune des 2 mesures n'était complète (mais l'imperfection d'une seule suffit à rendre l'emplacement permis).

8. Lorsqu'un balcon domine l'eau[3], on ne doit pas en puiser le samedi, à moins d'avoir élevé à l'entrée ou à la sortie une séparation haute de 10 palmes. De même, si 2 balcons sont l'un au-dessus de l'autre, et que l'on ait construit la séparation pour le supérieur, non pour l'inférieur, il est également interdit de puiser de l'eau de tous deux, jusqu'à leur jonction par l'eroub.

R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : il faut encore, pour rendre cette clôture valable, qu'elle pénètre dans l'eau autant qu'un seau (4 p.) ; faute de quoi, par une propriété, on arriverait à tirer profit de l'autre, sous la surface de l'eau (si la clôture ne dépassait pas). R. Houna ajoute : il faut que la clôture soit voisine de 3 p. du balcon (comme s'il adhérait). On a enseigné que R. Ḥanania b. Akabia dit : lorsqu'un balcon domine l'eau, on perce le chambranle[4] de façon à descendre le seau par là et l'emplir d'eau. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yassa y met la condition que le trou percé soit de 4 p., que le balcon ait au total un carré de 4 coudées (=24 p. de chaque côté), de façon que, déduction faite du trou médial, il reste 10 p. de toutes parts (on les suppose descendant jusqu'à l'eau et formant ainsi un enclos élevé de 10 p., ou domaine privé). On a dit là-bas (à Babel), à l'opposé de cet avis, que si même les murs ont moins de 10 p. en hauteur, on les suppose pourtant joints et constituant un ensemble compact. — R. Idi en présence de R. Ḥiya dit : il est permis, par la clôture du balcon, de puiser de l'eau du bas, non d'en verser (ce qui la mène au loin). Lorsque nous élirons des sages pour

1. Comme les maisons ne donnent pas sur les cours, celles-ci ne sont pas interdites. 2. Tossefta, ch. 6. 3. Au milieu, on pouvait amener l'eau par un trou percé. 4. J. Lévy traduit : *Aufbau* (revêtement de la construction).

chefs, lui fut-il dit, nous te nommerons parmi eux pour cette belle règle. C'est pour le railler, dit R. Mena, qu'il s'exprime ainsi, la règle de R. Idi n'offrant rien de nouveau. Mais, objecta R. Yossé b. R. Aboun, n'est-il pas dit qu'il est seulement permis de puiser l'eau dans son propre enclos, et que la défense de verser ne s'applique qu'au dehors de l'enclos ? Non, dit R. Ḥiya b. Aba, cette règle a été seulement dite par R. Hanania b. Akabia pour le lac de Tibériade, entouré de montagnes de toutes parts. R. Eliézer demanda à R. Yoḥanan : quelle est la règle si le samedi on jette un objet d'un endroit situé au milieu [1] des montagnes (?ἐπείσαδος) sur la voie publique, ou de celle-ci dans une telle localité. Si cet entourage constituait une différence avec la voie publique, répliqua R. Yoḥanan, il n'y aurait aucune voie publique, tout pays étant accidenté de montagnes. Selon R. Simon b. Lakisch, en effet, une voie sera en réalité publique lorsqu'elle passera en ligne droite d'un point à l'autre. Cet avis (qu'une telle voie, quoique rare, est possible) forme une contradiction avec ce qu'il dit : il n'y a pas de voie publique en ce bas-monde (en raison de l'impossibilité de ne pas rencontrer de montagnes), mais seulement dans la vie future, selon ces mots (Isaïe, XL, 4) : *les montagnes seront abaissées et les vallées relevées* (en niveau uniforme). Une Misnâ [2] contredit l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant que les sentiers tortueux des maisons (peu praticables), ou des chemins de ce genre, sont considérés comme domaines particuliers pour le déplacement sabbatique, mais comme voie publique au point de vue de l'impureté (n'étant pas clos). Selon R. Yoḥanan [3], R. Yossé n'a permis d'échelonner les parois (pour constituer un mur) qu'à l'égard de l'érection d'une soucca, qui nécessite aussi une hauteur de 10 p.; mais, au point de vue sabbatique, qui est plus grave, R. Juda reconnaît aussi que ce mode fictif de clôture est insuffisant. Toutefois, il paraît que même un tel mur est admis, d'après ce que l'on peut conclure du fait raconté par R. Hanina : lors de l'arrivée d'un gouverneur (sultân) à Sephoris, on posa des tentures mobiles formant des clôtures au milieu des ruelles, et R. Ismael b. R. Yossé permit de transporter dans ces espaces ainsi clos (même sans eroub), selon l'avis de son père [4]. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : l'opinion de R. Yossé b. R. Hanina est conforme à celle de R. Hanina son père ; et tous deux (père et fils) contestent l'opinion de R. Yoḥanan, car R. Yossé b. Ḥanina, R. Judan et R. Ḥanania b. Akabia expriment tous trois des avis qui reviennent au même (l'on accorde des facilités pour le transport si même le mur est incomplet) : R. Juda l'exprime plus loin (IX, 5), au sujet des ponts aux voûtes accessibles de toutes parts ; R. Yossé, comme il vient d'être dit pour la *soucca* ; R. Ḥanania b. Aqabia, dans l'enseignement suivant [5], ou ce rabbin permit 3 objets, d'enfouir dans les cosses

1. Le terme du texte, peu clair, est peut-être un composé de πεσσός et ὄρος (? chaîne de montagnes). 2. Tr. Taharôth, VI, 6. 3. Jér., tr. Soucca, I, 10 (9). 4. R. Yossé donc les autorisait aussi, bien que les tentures ne touchaient pas au sol. 5. Ci-dessus, tr. Sabbat, III, 4, et les notes.

des légumineux en mer[1], d'user des importations dans les châteaux-forts (castra), enfin de rapporter du linge du bain.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé : l'avis de la Misnâ, « qu'en cas de superposition des 2 balcons, sans séparation suffisante, il soit interdit de puiser de l'eau, à défaut d'eroub », est seulement applicable au cas où l'on utilise le balcon supérieur, à travers le trou percé au balcon inférieur ; mais si les murs sont spéciaux au balcon supérieur, sans transition par l'inférieur, il sera permis de s'en servir. On a de même enseigné : si 3 balcons sont superposés l'un à l'autre, il n'est pas permis de faire passer des objets du supérieur à l'inférieur à travers le médial ; mais par la partie extérieure, on peut sans crainte monter des objets de la cour au toit. De même, dit R. Samuel b. R. Isaac, l'interdit de la Misnâ est seulement applicable à l'intérieur ; mais, par l'extérieur, le passage est permis. Selon R. Zeira, c'est interdit en tous cas, ou du dedans, ou du dehors[2]. Il est un enseignement qui conteste l'avis de R. Samuel : il est permis de descendre, est-il dit, une marmite contenant de la viande pour la placer sur le chambranle large de 4 p. qui domine la cour ; au milieu, s'il y a une ouverture de 4 p. en carré, c'est interdit, car il n'est pas permis de transmettre d'un domaine à un autre par un autre espace (l'ouverture) ; comment donc se fait-il que R. Samuel vient de le déclarer permis ? Là c'est différent, fut-il répondu, parce que l'ouverture est juste égale (au niveau du balcon) et justifie l'interdit ; ce qui n'a pas lieu en cas d'emploi de l'air extérieur.

9. Lorsqu'une cour a moins de 4 coudées en longueur, il est interdit d'y jeter de l'eau le samedi, à moins d'avoir adapté, au dehors ou à l'intérieur, une cavité qui, plus profonde que le trou d'écoulement, ait une contenance de 2 saas ; seulement, si cette cavité est faite à l'extérieur, il faut qu'elle soit couverte par une voûte ; c'est inutile si elle est à l'intérieur.

10. R. Eliézer b. Jacob dit : dans un tuyau d'écoulement dont la voûte s'étend encore à un espace de 4 coudées sur la voie publique, on peut verser de l'eau le samedi ; selon les autres sages, le toit ou la cour eussent-ils 100 coudées de long, on ne devra rien verser directement au tuyau, mais on jettera l'eau sur le toit, d'où elle coulera au ruisseau. La cour et l'antichambre seront jointes pour la mesure des 4 coudées (dont parle le § précédent).

11. De même, si 2 habitations, διαῖτα, sont sises l'une vis-à-vis de l'autre, qu'une partie des habitants aient creusé la cavité (mentionnée § 9) et les autres ne l'aient pas creusée, l'accès sera permis aux premiers, non aux seconds (à défaut d'eroub).

Les sages ont mesuré que, pour les besoins journaliers de l'homme, il faut

1. Malgré la rosée accidentelle survenant aux fruits cueillis de grand matin, ils échappent à l'impureté. 2. Même par l'air, l'interdit passe d'un voisin à l'autre.

une quantité de 2 saas d'eau ; et comme un espace de 4 coudées équivaut à cette quantité, on a prescrit, à son défaut, d'adapter une cavité d'une telle contenance. Si cette cavité a été percée d'un trou, les avis sont partagés : l'un prescrit de le boucher ; l'autre en dispense. Si elle a été remplie à ras, selon l'un, il faut dès la veille en retirer un peu, pour que l'eau jetée le samedi ne déborde pas jusque sur la voie publique[1] ; l'autre en dispense. R. Mena remarque que ces 2 avis (dans les 2 cas) émanent des mêmes sages ; ainsi, celui qui (plus sévère) exige de boucher prescrit aussi de ne pas en verser ; l'autre au contraire (moins sévère) dispense de boucher et permet de verser de l'eau. R. Hiya dit à R. Mena : Bar-Marich, ton père R. Yôna a dit que lorsque la cavité se trouve sise en pente[1], καταφορά, si cette pente se dirige de l'intérieur au dehors, il est interdit de verser (l'eau coulera certes aussitôt dans la rue), la cavité eût-elle plus de 10 p., et si elle est dans le sens inverse, se penchant du dehors vers l'intérieur, c'est permis, même si la cavité a moins de 10 p., d'un commun accord ; il n'y a de discussion qu'au cas où ce réservoir est droit, au niveau du sol.

Est-ce que notre Misnâ (§ 10), disant, « la cour et l'antichambre seront jointes pour la mesure des 4 coudées », ne contredit pas R. Yoḥanan, qui est de l'avis de ne pas joindre 2 domaines dont les niveaux diffèrent ? Il se peut qu'il s'agisse de 2 pièces ayant le même niveau. Est-ce que l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui permet seulement ici de joindre la cour et la galerie, n'est pas contredit par l'enseignement qui permet de joindre le balcon avec le toit et la cour pour former l'espace de 4 coudées ? On peut aussi répondre, dit R. Hanania, qu'il s'agit du cas où ils ont le même niveau ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit : on ne joint pas, pour constituer cet ensemble, la maison avec la soupente, la cour et l'antichambre, parce qu'il s'agit en ce dernier cas d'inégalité du niveau. Selon R. Jérémie, R. Meir (de cet enseignement) et R. Eliézer b. Jacob (de la Misnâ) expriment au fond le même avis : il est dit du second que, par un trou d'écoulement s'avançant de 4 coudées sur la voie publique (formant un domaine distinct), il est permis de verser l'eau le samedi, qui se répand ainsi au dehors ; selon les autres sages, le toit ou la cour eussent-ils cent coudées de long, il n'est pas permis de verser l'eau par le trou d'écoulement. De R. Meir il est dit : dans les tuyaux de conduite à travers les villes (assez grands et ayant au moins 2 saas), fussent-ils même troués et laissant échapper de l'eau dans la rue, on pourra en verser le samedi ; tel est l'avis de R. Meir. L'on a dit en outre : s'il y a une gouttière, il est permis de verser par le trou d'écoulement (alors, l'eau ne tombe pas de suite dans la voie publique) ; pendant la saison des pluies, il est en tous cas permis de verser, sans même qu'il y ait de cavité comme récipient (la pluie allant déjà au delà de l'espace privé). Lorsqu'un conduit couvert ou tuyau se prolonge à la distance de 4 coudées sur la voie publique, il est interdit d'y jeter de l'eau[3]. Car

1. Ce qui équivaudrait à l'acte de jeter du domaine privé dans la rue. 2. Ce même terme, dans un passage midraschique, a, selon Sachs (*Beitræge*, II, 107), le sens de « coups ». 3. Cf., tr. *Kilaïm*, IX, 2 (t. II, p. 312).

Bar-Kappara n'a-t-il pas dit à ce sujet que c'est permis dans un endroit écarté ? Or, en hiver, où tous les conduits sont pleins, ne semblent-ils pas tous cachés ? Cet avis en effet, qui est en opposition avec Rab, n'a pas de base ; or Rab a dit : lorsqu'une interdiction est établie pour éviter l'apparence du mal, elle subsiste même au fond le plus caché des appartements.

CHAPITRE IX

1. Tous les toits de la ville forment ensemble un seul domaine, à condition qu'aucun ne soit plus élevé de 10 palmes, ou plus bas de 10 p. Tel est l'avis de R. Meir ; selon les autres sages, chaque toit forme un domaine à part. R. Simon dit : soit les toits, soit les cours, soit les parcs, forment un seul domaine pour les autres ustensiles qui s'y trouvent le samedi, non pour ceux qui se trouvaient dans la maison.

R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel sont en discussion [1] au sujet des toits égaux : Samuel permet de transporter des objets sur les toits si l'ensemble n'atteint pas 2 saas ; Rab le permet si même l'espace atteint la mesure d'un cour, et même de deux. On a supposé que la discussion entre R. Meir et les autres sages a lieu au cas où la maison étant à plusieurs participants a été jointe symboliquement par l'eroub ; en ce cas les autres sages sont d'avis de ne pas appliquer cette jonction aux toits, non habités d'ordinaire ; mais lorsqu'il n'a pas fallu d'eroub (que la maison appartient à une seule personne), les autres sages sont-ils aussi d'avis de considérer tous les toits comme un seul domaine ? En effet, on a fini par expliquer que la discussion a lieu si même les maisons appartiennent chacune à une seule personne. Notre Misnâ (où les avis sont divisés) entend parler du cas où chaque toit est accessible, soit par l'échelle de Tyr (courte), soit par l'égyptienne (longue) ; mais, si tous sont accessibles par la longue échelle, tandis que l'on atteint l'un d'eux par une courte échelle (toujours appliquée au mur), celle-ci sert de porte, et le reste ira par montée et descente (μετάτροπος.) Selon les rabbins, qui distinguent chaque domaine à part, chacun peut-il transporter sur son toit ? Samuel autorise le toit entier ; Rab permet seulement un espace de 4 coudées. La misnâ suivante (§ 2) est opposée à Rab : « si un grand toit près du petit le domine, il sera permis de transporter des objets sur le grand, non dans le petit. » Or, on comprend que sur le grand toit on délimite un espace permis de 4 coudées ; mais y a-t-il lieu d'établir le même interdit pour le petit, et y a-t-il seulement un interdit pour 4 coudées ? Rab et Samuel disent que l'on est censé ajouter 4 coudées à la porte, de sorte que même le petit toit sera bien assez grand. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Samuel : s'il y a une ouverture donnant sur le toit, l'usage du grand toit sera pourtant permis, puisque la rupture n'englobe pas tout ; le petit sera interdit, parce que la rupture y est complète au point

1. Cf. ci-dessus, VII, 1.

de jonction. R. Meir dit aux autres sages : puisque vous reconnaissez avec moi qu'il est permis de déplacer dans la cour les objets qui s'y trouvent depuis l'entrée du sabbat, il ne doit pas y avoir d'autre règle pour le toit. Non, disent-ils, il y a une différence : à la cour au bas, il n'y a pas d'habitants, tandis que pour le toit, l'occupation des habitants en bas dans la maison se reporte en haut. Mais, répliqua R. Meir, lorsque la maison est construite en contre-bas de façon à faire apparaître la cour plus haute que le toit, où la division de l'habitation sise au-dessus est inapplicable, défendrez-vous aussi le transport ? Il n'en est pas de même, répondirent les autres sages : dans la cour (par suite de l'association), nul ne reconnaît sa part spéciale ; mais sur le toit, chacun reconnaît sa part. Mais, demanda encore R. Meir, si la cour est divisée en portions, πεσσοί, pourquoi l'interdiriez-vous? Sur ce dernier cas, ils n'objectèrent rien. Selon R. Yossé b. R. Aboun, ils ont continué à répliquer et à opposer des différences : les clôtures de la cour s'élèvent au milieu d'elle et font connaître les divisions; mais celles-ci ne vont pas jusque sur les toits, et on ne les distingue plus là. Sur quoi, R. Meir leur dit : je suis aussi d'avis qu'il faut des séparations ; seulement, on tire des prolongements imaginaires depuis la base du mur, comme s'il s'élevait au delà du toit.

On a enseigné que R. Juda dit : lorsqu'au moment d'une persécution il nous fut défendu de lire la loi, nous avons pris le rouleau sacré, l'avons monté de la cour au toit et de là à un autre toit, où nous avons pu nous mettre à lire ces textes, sans que personne ne dise rien. Ce fait, dit-on, spécial à une persécution, ne prouve rien. Rabbi raconte : lorsque nous nous trouvions à étudier chez R. Simon à Thecoa, nous prenions de l'huile pour nous frotter, du linge (linteum) pour nous essuyer ; nous rendant de la cour sur le toit, de là au parc, de celui-ci dans un autre parc, jusqu'à ce que nous atteignions un emplacement près de la source, où nous descendions pour nous baigner. Il se trouve que 4 avis divers sont professés à ce sujet. Ainsi, 1. tous les toits de la ville forment ensemble un seul domaine ; 2. les autres sages comptent chaque toit à part ; 3. R. Juda compte comme un seul domaine la cour et les toits de la même maison ; 4. R. Simon réunit la cour, le toit et le parc, pour les ustensiles qui ont passé la nuit en ces lieux, non à l'égard de ceux qui se sont trouvés dans la maison. C'est vrai, dit R. Yoḥanan, lorsqu'il n'y a pas eu de jonction par l'eroub (où l'on n'éprouve pas la crainte d'un déplacement d'objets, portés de la maison dans la cour); mais si l'eroub a été posé (pour chaque cour à part), la cour est l'égale de la maison, tandis que les toits forment un domaine à part (où il sera défendu d'apporter des objets de la cour, leur lieu de séjour primitif). R. Zeira dit : qu'il y ait eu eroub, ou non, il sera permis de porter sur le toit. Est-ce que notre Misnà ne s'oppose pas à l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « pour ceux qui se trouvent dans la maison, ils ne forment pas un seul domaine » ? Or, si la Misnâ parlait du cas seul où l'on n'a pas posé l'eroub des cours, qu'il soit par conséquent défendu de porter de la maison à la cour faute d'un eroub, n'est-ce pas à plus forte raison de même inter-

dit pour le toit? Non, dit R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila : notre Misnâ parle du cas où chaque cour à part a été l'objet d'un eroub spécial avec la maison attenante[1]. Pourtant, même en ce cas, l'eroub ne s'applique pas aux ustensiles qui se sont trouvés dans la maison à l'entrée du sabbat ; comment donc justifier leur déplacement? Les rabbins de Césarée répondent au nom de R. Yossé b. Aboun : l'avis de Samuel est d'accord avec celui de Rab (qu'il s'agit dans la Misnâ même du cas où l'eroub a été posé), et tous deux contestent l'avis contraire de R. Yoḥanan. Aussi est-il dit : tous les toits forment ensemble un seul domaine ; or, Samuel permet le transport des objets sur les toits si l'ensemble n'atteint pas 2 saas : Rab le permet si même l'espace atteint la mesure d'un *cour* ou de deux.

2. Si un grand toit se trouve près d'un petit, il est permis au propriétaire du grand d'y monter des ustensiles le samedi, non à celui du petit. Lorsqu'une grande cour, par suite d'une brèche survenue au mur de clôture, se trouve ouverte sur une petite, il sera permis au propriétaire de la grande (en posant l'eroub) de porter les ustensiles au dehors, non au maître de la petite cour, laquelle forme une sorte de porte de la grande. Si, par suite d'une brèche au mur de clôture, une cour ouvre sur la voie publique, on est coupable si l'on porte un objet de là dans une propriété privée, ou si l'on y apporte un objet venant d'un bien privé. Tel est l'avis de R. Eliézer ; selon les autres sages, il y a dispense au cas où l'on apporte de là sur la voie publique, ou de celle-ci dans ladite cour, parce qu'elle est considérée comme un intermédiaire.

Notre Misnâ est conforme à l'avis des rabbins (que chaque toit est un domaine à part) et permet l'usage de ce toit seul, non d'un autre ; l'interdit n'a lieu qu'en cas d'inégalité de niveau entre les divers toits, mais s'ils sont égaux, le déplacement de l'un à l'autre est permis. Cette même Misnâ est en désaccord avec Samuel, en disant : « lorsqu'une grande cour, par suite d'une brèche survenue au mur de clôture, se trouve ouverte sur une petite, il sera permis au propriétaire de la grande (par l'eroub) de porter les ustensiles au dehors, non au maître de la petite cour »; or, ne devrait-on pas permettre de transporter dans la petite jusqu'à la séparation ? Il y a une distinction, dirent les compagnons d'étude, en présence de R. Yossé, au nom de R. Aḥia : Samuel a dit plus haut (VI, 8) qu'il est permis de transporter dans la même cour le premier samedi, par extension de l'autorisation partielle, tandis qu'il le défend le samedi suivant, comme l'interdit aussi notre Misnâ. De quel cas s'agit-il ici? S'il n'a été posé qu'un seul eroub commun à tous (de la grande cour et de la petite), l'usage devrait être autorisé aussi bien le premier samedi que le suivant? S'il s'agit du cas où nul eroub de jonction n'a été posé, il devrait être interdit

1. C'est en ce sens que R. Yohanan entend qu'il y a eu omission d'un eroub, joignant plusieurs cours.

en tout sabbat d'y rien déplacer? C'est vrai en principe, et le fait dont parle Samuel n'est qu'un cas particulier, ainsi accompli (sans conséquence comme règle). R. Aboun b. Cahana dit en présence de R. Ila : malgré l'eroub placé pour chaque cour à part, l'usage de la grande cour sera autorisé en raison de la brèche complète survenue au mur de clôture (formant communication), tandis que pour la petite, la rupture de la brèche est imparfaite.

R. Zerika, ou R. Jacob b. Aboun, dit au nom de R. Ḥanina : R. Eliézer, considérant comme voie publique cette cour dont la clôture est rompue, ne prononce l'interdit qu'à partir de l'emplacement des murs (le reste étant au lieu intermédiaire) ; il faut que, de chaque côté, les sommets d'angle aient été enlevés (de façon à ne plus reconnaître la base du mur), et à condition que la partie maintenue ait au moins 4 p. (sans quoi, il est inutile que les angles soient enlevés). R. Zeira et R. Ila disent au contraire tous deux : même dans l'emplacement en deça du mur de clôture, l'interdit a lieu, et R. Eliézer considère toute la cour comme voie publique ; mais à partir du point qu'occupait la clôture, les autres sages reconnaissent aussi qu'il y a interdit, et que la rupture assimile cette place à la rue. Sur quoi, R. Zerikan dit avoir souvent étudié en compagnie de R. Jacob b. Aboun et ne l'avoir jamais entendu attribuer une telle opinion à R. Eliézer. Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, il arrive parfois d'entendre un avis, que tel autre compagnon n'a pas entendu exprimer [1]. R. Jérémie ajoute au nom de Rab : si l'on a dit qu'en cas d'enlèvement des sommets d'angle du mur de chaque côté, tout l'emplacement de la cour est considéré comme public, c'est à la condition d'égalité de niveau entre la base de ce mur et le reste du sol (à défaut de quoi, la trace du mur serait distincte, et il n'y aurait pas lieu d'interdire le tout).

4. Lorsque, par suite d'une brèche au mur, la cour ouvre de deux côtés sur la voie publique, ou si une maison se trouve ainsi ébréchée de deux côtés, ou si les poutres et les lattes verticales à l'entrée d'une ruelle se trouvent enlevées, il est permis d'y transporter le même samedi où l'accident est arrivé, non plus à l'avenir. Tel est l'avis de R. Juda. R. Yossé dit : si c'est permis le premier samedi, il en sera de même plus tard ; et si c'est interdit plus tard, il en sera de même le premier samedi.

A quoi bon parler d'une ouverture sur deux côtés? N'est-ce pas aussi bien interdit à l'avenir si la brèche est d'un seul côté? Notre Misnâ ne saurait donc être conforme à Rabbi, qui a dit plus haut (I, 1) qu'en cas de rupture de l'enclos d'une cour, il faut y poser deux planches pour autoriser le transport. Cette opinion, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, fait l'objet d'une discussion entre Rabbi et les autres sages [2] : l'un exige une seule planche ; selon les autres, il en faut deux ; or, d'après celui qui prescrit là l'addition d'une planche, il suffit aussi ici d'une seule (large de 4 p.) ; d'après

1. Jér., tr. *Yebamoth*, IV, 7, fin (f. 5d). 2. A cause de cette divergence d'avis, la Misnâ parle de rupture des 2 côtés.

les autres qui prescrivent la présence de 2 planches (si petites qu'elles soient), il en faut aussi 2 ici. — Si la maison, dont parle la Misnâ, se trouve ébréchée au milieu (qu'il reste des parties debout des 2 côtés), elle reste autorisée ; Samuel l'interdit. R. Zeira dit : si Samuel ne l'avait sans doute appris ainsi de son maître, on se demanderait pourquoi il l'interdit en cas de rupture médiale ? C'est que tout ce côté a été renversé (il n'y a plus de clôture). Mais, objecta R. Yossé b. R. Aboun, n'est-ce pas alors la même chose qu'une galerie, dont l'accès est certes permis ? (Point non résolu).

R. Yoḥanan dit : R. Eliézer a seulement déclaré considérer comme voie publique et prononcer la culpabilité en cas de transport dans une cour à la clôture ébréchée, s'il s'agit d'une cour, ou d'une ruelle, qui sont d'ailleurs publiques ; mais si la brèche a lieu au mur d'une maison, la rupture est considérée comme un pont (et le transport d'objets d'un bien privé en cet espace n'est pas condamnable), tandis que Rab et R. Yossé disent tous deux que l'interdit dont il a été parlé plus haut s'applique aussi bien au premier samedi qu'au suivant. Il dit encore : pour la plante du Costus [1], la courge sèche creusée, la ruelle, le prosélyte, l'homme ignorant, on suit l'avis le plus sévère, en cas de doute. Ainsi, du premier il est dit [2] : on peut acheter avec de l'argent provenant de la dîme le costus, le cinamon (ou gingembre), ou d'autres épices [3], et ces objets ne sont pas susceptibles d'impureté en touchant un mets impur, selon R. Akiba. R. Yoḥanan b. Nouri lui dit : si l'on peut les acheter avec de l'argent provenant de la dîme, ils devraient être aussi accessibles à la propagation de l'impureté, et s'ils s'échappent, on ne devrait pas non plus pouvoir les acheter pour l'argent de la dîme (n'étant plus des comestibles ordinaires). Aussi, R. Yoḥanan leur applique une double sévérité, celle d'être susceptibles de devenir impurs, sans que l'on ait la faculté de les acheter pour de l'argent de la dîme. De la courge, il a été dit [4] : on peut employer une courge sèche creusée, trempée dans un bain légal d'eau pure, pour sanctifier et répandre l'eau d'aspersion ; mais après la survenue d'une impureté, malgré la purification dans un bain, ce n'est plus permis. Aussi, R. Yoḥanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère, de ne pouvoir employer une telle courge pour la sanctification, ni en principe (avant toute impureté), ni à la fin. Au sujet de la ruelle, notre Misnâ dit : « si les poutres et les lattes se trouvent enlevées, il est permis d'y transporter le même samedi, non à l'avenir, selon R. Juda ; R. Yossé dit : etc. » Aussi, R. Yoḥanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère en tous points et interdit un tel transport, tant le 1er samedi qu'au samedi suivant. Pour le prosélyte, il a été enseigné [5] : lorsqu'un prosélyte, au moment d'être converti au Judaïsme, possède des vins et qu'il dit être certain qu'on n'en a pas employé pour faire des libations aux idoles, si ces vins ont été préparés pour son propre usage seul, il pourra les consommer comme purs, mais ils seront impurs pour d'autres

1. Ou : κόστος. V. Pline, Hist. nat., XII, 12, et XIII, 1. 2. Tr. Ouqcin, III, 5 ; cf. tr. Haghigà, III, 4. 3. P. ex., dit le commentaire, de la noix *moscato* (muscade). 4. Tr. Para, V, 3. 5. Tossefta, Taharoth, ch. 9.

israélites ; si des païens ont travaillé avec lui à la confection de ce vin, il sera interdit à tous, aussi bien au prosélyte qu'à d'autres. R. Akiba objecte : si au 1er cas ce vin est pur pour le prosélyte, d'autres aussi devraient pouvoir le consommer ; s'il est impur pour d'autres, le prosélyte ne devrait pas non plus en boire. Aussi, R. Yoḥanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère, il l'interdit en tous cas, tant à lui qu'à d'autres. Pour l'ignorant, il a été dit[1] : si, au moment d'être admis comme compagnon (de pureté), l'homme jusque-là ignorant (et négligent) possédait des produits purs et qu'il dit être certain qu'on n'en a pas préparé autrement qu'à l'état pur, lorsque cette préparation a eu lieu par lui seul, les produits seront permis pour son usage personnel, mais interdits à d'autres compagnons ; si d'autres gens du peuple l'ont aidé à préparer ces mets, ceux-ci seront interdits à tous, tant à lui qu'à d'autres. R. Akiba objecte : si au 1er cas les mets sont purs pour ce compagnon, ils doivent l'être aussi pour d'autres ; s'ils sont impurs pour d'autres, ils doivent l'être aussi pour lui ? Aussi, R. Yoḥanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère et de déclarer qu'il est interdit de consommer ces mets, tant à ce compagnon qu'à d'autres.

4 (5). Si quelqu'un érige une soupente formant la traverse entre 2 maisons sises sur la voie publique, de même sous des ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés[2], il est permis de transporter des objets le samedi. Tel est l'avis de R. Juda ; les autres sages l'interdisent. R. Juda dit aussi que l'on peut poser l'eroub servant à permettre le transport dans une ruelle percée des 2 bouts ; les autres sages l'interdisent.

R. Houna dit[3] : ce n'est plus une voie publique dès qu'elle est ouverte. Mais, objecta R. Simon b. Carsena, ne peut-on pas prouver le contraire d'après ce qui s'est passé au désert, où le camp d'israël était entouré de nuages de toutes parts formant la voûte (et, par comparaison avec ce fait, on devrait en un tel cas interdire le transport) ? Notre Misnâ ne partage pas cet avis, et elle dit au contraire : « Sous les ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés, il est permis de transporter des objets le samedi, selon R. Juda ; les autres sages l'interdisent ». Il est seulement question d'interdit, sans parler de condamnation en cas de fait accompli. Faut-il, selon R. Juda de notre Misnâ, que les arches en question soient pourvues d'une clôture ? Selon R. Aba, il en faut une ; R. Yossé en dispense. Les compagnons d'étude dirent en présence de R. Yossé que l'avis de R. Aba, prescrivant la présence du mur, est juste, puisque l'on a enseigné plus haut (VIII, 7) : « Selon R. Juda, la clôture (servant à séparer en 2 un puits mitoyen) n'aura pas eu plus d'effet qu'un mur entre 2 cours » (il faut donc croire que R. Juda exige du moins la présence du mur). De cette Misnâ toutefois, fut-il répliqué, nous n'avons rien à conclure ; car à défaut de toiture il faut une séparation ; tandis qu'ici, pour les arches des ponts qui sont

1. Tr. Demaï, II, 2 (t. II, p. 147). 2. Cf. tr. Sabbat, XVI, 4, et ci-dessus, I, 1.
3. B. tr. Sabbat, 98a.

couvertes, il se peut qu'il y ait dispense en raison de la couverture. Quant à l'opinion professée par R. Juda au sujet de l'autorisation de transporter sous ces arches accessibles de toutes parts, elle subsiste[1] au cas où le chemin aboutit dans une vallée (domaine intermédiaire) ; mais s'il aboutit sur la voie publique, le transport y est interdit. Cette interdiction a lieu en cas d'absence de clôture ; mais s'il y en a une (ce qui rend le domaine privé), il est permis d'y transporter.

CHAPITRE X

1. Lorsque le samedi on trouve des phylactères en public[2], on peut les rentrer en les emportant attachés sur soi, par paire[3]. R. Gamaliel dit : on peut chaque fois emporter 2 paires. Ce n'est vrai toutefois que s'il s'agit de phylactères ayant déjà servi, mais ce n'est pas nécessaire s'ils sont tout neufs. Si on les trouve liés ensemble par paires, ou tous attachés, il faut rester auprès d'eux jusqu'à la nuit, puis les rentrer. S'il y a danger à les surveiller (à cause des persécutions religieuses), il suffira de les couvrir avant de les quitter.

Si l'on trouve des phylactères, est-il dit, on les rentre par paires, de la même façon qu'il est d'usage de les revêtir en semaine, savoir l'un au bras, l'autre sur la tête. Selon R. Gamaliel, on peut rentrer ainsi 2 paires à la fois, en mettant 2 au bras et 2 en tête[4].

D'après l'avis des autres sages, il n'est pas légalement interdit le samedi de porter des phylactères (ce n'est qu'une prescription rabbinique) ; selon R. Gamaliel, c'est une défense légale[5]. R. Jérémie au nom de R. Samuel dit que R. Gamaliel admet aussi l'autorisation légale de les porter le samedi ; seulement, il permet ce transport par une autre raison, c'est que l'on a mesuré la capacité de contenance du sommet de la tête, qui peut recevoir 2 phylactères. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas permettre en semaine de porter 2 paires réunies ? En effet, dit R. Hagaï, si l'on veut porter 2 paires, c'est permis. R. Zeriqa, au contraire, dit : R. Hamnona m'a enseigné que la place des phylactères va jusqu'à l'endroit où le crâne de l'enfant est mou[6]. On a enseigné ailleurs[7] : R. Juda b. Bava témoigna qu'un coq fut lapidé pour avoir causé la mort d'un enfant, en lui perforant le crâne dont il avait piqué la partie molle. R. Yossé dit qu'il faut compléter la Misnâ en ces termes : R. Gamaliel autorise le transport à condition qu'il y ait 2 personnes (dont l'une atteste la trouvaille, pour ne pas le soupçonner de les avoir mis en ce jour).

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. Où il est à craindre qu'on leur manque de respect. 3. Ceux de la main et de la tête, étant admis l'avis de celui qui dit d'en porter même le samedi. 4. Suit un passage, déjà traduit, tr. Berakhôth, II, 3 (t. I, p. 34-35). 5. Aussi permet-il, à titre d'ornement, de rapporter 2 paires en ce jour. 6. Le comment. a : *Fontène* ; ce mot roman, nous dit M. D., indique la partie molle du crâne. 7. Tr. Edouyoth, VI, 1.

Au contraire, selon R. Yossé b. R. Abou au nom de R. Aḥa, il permet ce transport même pour 2 paires (et loin d'être plus sévère que le préopinant, il émet un avis plus facile à suivre). On avait cru pouvoir déduire que, selon l'explication des sages (savoir R. Yossé, qui attribue à R. Gamaliel un avis plus sévère que le préopinant), la question de ne pas porter les phylactères le samedi n'est pas une défense formelle de la Loi, mais seulement rabbinique; selon l'explication de R. Aḥa, c'est interdit formellement (aussi permet-il de porter même 2 paires, ce jour, comme un ornement). Pourquoi, s'il en est ainsi, ne pas autoriser de rapporter à la main une telle trouvaille? Il vaut mieux les transporter comme un vêtement (sur soi) et ne transgresser qu'une fois le samedi par cette mise, non 2 fois. On a enseigné que la femme, aussi bien que l'homme, peut rapporter en ce jour des phylactères trouvés. On a cru, à ce sujet, devoir remarquer ceci : d'après celui qui déclare le transport des phylactères défendu le samedi avec certitude, on comprend que cet objet soit traité comme un ornement, et qu'il n'y ait pas de distinction entre l'homme et la femme (ne devant emporter qu'une paire à la fois); mais, d'après celui qui n'admet pas la défense comme formelle (de sorte que, le port des phylactères étant autorisé en ce jour, on ne pourra porter qu'une paire), cette restriction est applicable à l'homme, pouvant accomplir ce précepte; mais comment l'approprier à la femme? En effet, répond R. Eléazar, il n'est question de la femme que selon R. Gamaliel, puisqu'il a été enseigné [1] : Tobie, le serviteur de R. Gamaliel, mettait des phylactères, et les sages ne l'en ont pas empêché; or, il est évident que l'on n'en détournerait pas davantage la femme, qui est au moins au niveau du serviteur pour l'accomplissement des préceptes religieux (elle ne pourra donc porter qu'une paire).

Il faut, dit la Misnâ, rapporter le samedi, les phylactères vieux; mais on peut laisser au champ les neufs, parce que les premiers ont été déjà examinés et sont certes valables pour les offices, non les neufs. On a enseigné [2] : il faut examiner les phylactères une fois par an, selon l'avis de Rabbi; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il n'est jamais besoin de les examiner, car Hillel l'ancien disait tenir les siens de son grand-père maternel, sans qu'ils aient été ouverts depuis lors. Si l'on en trouve 2 ou 3 tas, on examinera la 1re paire du 1er tas, agissant de même pour le 2e et le 3e. Isaac b. Eliézer demanda : est-ce que l'examen d'une seule paire, trouvée bonne, suffit à constituer une présomption favorable pour tout le reste, ou faut-il réviser chacune à part? Or, la différence consiste en ceci : si la présomption acquise par une paire suffit pour tout le reste, il n'y aura qu'à examiner la 1re paire de chaque tas; au cas contraire, il faudra examiner 3 paires de chaque tas. — « S'il y a danger à les surveiller, est-il dit, il suffira de les couvrir avant de les quitter. » Si c'est la saison des pluies, il faudra s'envelopper d'une peau [3], puis les couvrir avec elle. Celle-ci toutefois, dit R. Aḥa, au nom de R. Aba, devra être tendre, servant

1. Jér., Soucca, II, 1 (f. 52d). 2. Mekhilta sur l'Exode, section *Bô*, ch. 17, fin.
3. Ce mode de transport est permis à titre de vêtement. Tossefta, ch. 8.

aisément de couverture ; mais, si elle est dure, c'est une charge évidente, et elle est interdite. En outre, il devra s'agir d'un emplacement à l'écart ; sans quoi, s'il est visible à tous, cela ne sert à rien de les couvrir.

2. R. Simon dit : on les transmet à son voisin et celui-ci à un autre, jusqu'à l'arrivée à la 1re cour extérieure de la ville. On porte de même en ville un enfant né subitement le samedi aux champs, dût-il passer par cent mains. R. Juda dit : on peut aussi transporter de cette façon un tonneau de vin trouvé, même au-delà des limites sabbatiques. On lui objecta toutefois qu'un tel objet ne saurait être porté plus loin que ne pourrait aller le maître.

3. Si on lit le rouleau de la loi en étant sur le seuil et qu'il se déroule de la main, on peut le ramener à soi (quoiqu'au dehors). Si cela lui arrive en étant sur le toit, on peut le ramener tant qu'il n'est pas arrivé à 10 palmes ; à partir de là, on retourne le rouleau sur l'écriture (en le posant). R. Juda dit : n'y eût-il qu'un écart de la largeur d'une aiguille entre la terre et le rouleau, il est permis de le ramener. R. Simon dit : même s'il touche la terre, on peut le ramener en roulant, car la prescription rabbinique du repos est annulée par le respect dû aux écrits saints.

4. Sur une corniche devant la fenêtre, il est loisible de poser des objets fragiles, ou de les enlever de là le samedi [1].

R. Eliézer et R. Abdimé expliquent tous deux la Misnâ au nom de R. Mena : l'un dit que l'enfant serait en danger si on le laissait au dehors. Mais, objecta le compagnon d'études, s'il y a danger, ne faut-il pas le ramener à la main, sans le faire passer par l'entremise de plusieurs personnes? C'est que, fut-il répondu, il s'agit du cas où il est possible de le ramener par une voie permise. R. Simon b. Lakisch dit, au nom de Lévi Sikhia : lorsque la Misnâ (§ 2) parle de la transmission du tonneau, elle veut dire que l'on versera successivement le contenu d'un récipient à celui du voisin ; sans quoi, on ne pourrait pas concevoir le déplacement du tonneau plus loin que ne peut aller le possesseur même. Or, R. Juda se conforme en ceci à son opinion [2], que le liquide absorbe (sans avoir de consistance).

La Misnâ (§ 3) parle d'un seuil permis (ayant 10 p. de haut et 4 de large, soit un domaine privé). Mais au cas où le volume se déroule hors du seuil (sur la voie publique), ne devrait-il pas être interdit comme pouvant entraîner un transport défendu, d'un domaine à l'autre ? On peut justifier la Misnâ en disant qu'il s'agit d'un seuil intermédiaire (large de 4 p. et ayant moins de 10 p. en hauteur), où l'on se trouvait assis à lire la loi, avant l'arrivée de la nuit, et par oubli, on l'a ensuite laissé échapper de la main sur la voie publi-

1. Dans les éditions de la Misnâ, la phrase suivante (§ 5) est rattachée ici au § 4.
2. Tr. Edouyoth, IV, 6.

que. — « On peut le ramener, est-il dit, aussi longtemps qu'il n'est pas arrivé à 10 p.; à partir de là, c'est interdit. » Cette opinion, dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Yassa, émane de R. Juda, qui dit ailleurs [1] : il est interdit de faire usage de l'air se trouvant à une hauteur de 10 p. de la voie publique (d'y déplacer des objets). « On pose le rouleau du côté de l'écriture », est-il dit ; pour que celle-ci ne soit pas méprisée. C'est conforme à ce que dit R. Aḥa, ou R. Samuel b. Nahman [2] : lorsqu'il n'y a pas d'étoffe de garde autour d'un livre, on le pose du côté de l'écriture, pour que celle-ci ne soit pas exposée. — « Selon R. Juda, est-il dit, n'y eût-il qu'un écart de la largeur d'une aiguille entre la terre et le rouleau, il est permis de le ramener. » Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il dit, d'une part [3], qu'il est interdit de faire usage de l'air se trouvant à une hauteur de 10 p. de la voie publique ; comment donc dit-il ici qu'en touchant presque terre, on peut encore ramener à soi le rouleau? En effet, dit R. Yoḥanan, il faut lire dans la Misnâ que c'est l'avis, non de R. Juda, mais de R. Meir. Les sages rapportent que R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : l'autorisation émise par la Misnâ n'est pas seulement relative à un volume entier, mais aussi à une bande contenant quelques versets.

La Misnâ (§ 4) permet l'usage d'une seule corniche placée devant la fenêtre ; mais s'il y en a qui sont superposées, il est interdit d'y poser des objets ; car 2 domaines distincts (en haut et en bas) ne peuvent pas bénéficier des avantages d'une seule propriété. Cet interdit, toutefois, est seulement applicable aux 2 corniches qui n'ont pas 4 p. de large (s'annulant en raison de leur étroitesse) ; mais si elles ont cette largeur, il est permis d'en user comme d'un espace permis. C'est ainsi que R. Aḥa a dit plus haut (VII, 2), au nom de R. Yoḥanan : l'accès des corniches, ou des murs hauts de 10 p. et moins larges que 4 p., est autorisé de tous les côtés, sans toutefois faire la double opération, d'y apporter un objet d'un bien privé, puis de là dans la rue.

5. Il est permis, en se tenant dans un bien privé, de déplacer des objets qui se trouvent sur la voie publique, ou à l'inverse de placer ceux d'un bien privé en étant dans la rue, sauf à ne pas les porter à plus de 4 coudées. On ne devra pas, en se tenant dans un bien privé, uriner sur la voie publique, ou en étant dans celle-ci uriner dans la propriété privée, ni même cracher dans ces 2 cas. R. Juda dit : même au moment où la salive vous monte dans la bouche, on ne devra pas marcher 4 coudées avant de cracher.

La version de notre Misnâ, disant : « il est permis, etc. », n'est pas exacte, et il faut lire au contraire, dit Rab, conformément à la Misnâ suivante : On ne devra pas, en étant placé dans un bien privé, ouvrir l'accès sur la voie publique, ni en étant placé dans celle-ci ouvrir un bien privé avant d'y être entré (par crainte du transport involontaire de la clef d'un domaine à l'autre),

1. Tr. Sabbat, I. 1. 2. Jér., Meghilla, I, 9 (f. 71d) ; Sôferim, III, 16. 3. Sabbat, l. c.

ou d'avoir érigé une clôture haute de 10 p. (espace suffisant pour être isolé), selon l'avis de R. Meir. Rab dit qu'il s'agit ici de salive épaisse, et de même R. Yoḥanan ; sans quoi, ce serait en opposition avec R. Juda, qui est d'avis qu'un liquide absorbant est considéré comme adhérent au corps, non détaché (et n'aurait pas besoin d'être rejeté de suite). — En réalité, il n'est pas seulement défendu, en se tenant dans un bien, d'uriner dans un domaine différent; mais il est aussi défendu d'accomplir cette action dans le même domaine où l'on se tient, si l'urine va s'écouler dans une autre propriété. La même défense a lieu, dit R. Yossé b. R. Aboun, si l'on se trouve dans un bien privé et que l'écoulement se produise sur la voie publique (cas plus rare). Ceci prouve, ajoute R. Yassa, que lorsqu'un conduit (tuyau) est placé dans la rue, haut de 10 p. et large de 4, on ne doit pas y verser d'eau, qui de là (de cette sorte de bien privé) s'écoulerait au dehors.

6. On ne devra pas, en se tenant dans un bien privé, boire sur la voie publique (penché au dehors), ou à l'inverse, en se trouvant sur celle-ci, boire à l'intérieur, à moins que la tête et la majeure partie du corps se trouvent à l'endroit où l'on boit. Il en est de même pour le pressoir au sujet de la dîme [1]. Il est permis de recueillir l'eau coulant des gouttières à une distance moindre de 10 palmes du bas ; mais, d'une gargouille (proéminente sur la rue), on peut boire sans souci de la distance.

On comprend qu'en étant placé dans un bien privé l'on ne doive pas boire sur la voie publique, parce que la bouche, considérée comme domaine particulier, il n'y a pas la limite de 10 p. d'espace restreignant l'interdit, et il y a déplacement entre deux domaines distincts ; mais pourquoi est-il interdit, à l'inverse, de boire dans le bien privé en étant placé dans la rue, pour laquelle il n'y a pas d'interdit à une hauteur de plus de 10 p., qui est celle de la bouche ? Là c'est différent, fut-il répondu, et l'interdit subsiste, parce que le liquide avalé descend dans les intestins au-dessous de la hauteur de 10 p. On a enseigné [2] : lorsqu'un chameau a la tête et la majeure partie du corps à l'intérieur, on lui donne à manger de force à l'intérieur (pour qu'il puisse ruminer) ; si l'animal est au dehors, on le nourrit là. Or, on comprend le premier cas, afin de ne rien déplacer d'un domaine à l'autre ; mais comment expliquer que cet acte soit permis au dehors et que l'on puisse apporter là le fourrage d'une cour ? C'est qu'en le mettant dans la gueule de cet animal, on est au-dessus de 10 p. (espace non interdit). — R. Yossé b. R. Aboun, reprenant l'enseignement de la Misnâ, que « d'une gargouille on peut boire sans souci de la distance », présenta l'objection suivante : R. Jacob b. Aḥa n'a-t-il pas dit, au nom de R. Ḥanina [3] qu'à chaque cas où il y a seulement 3 p. d'écart du mur, l'intervalle est nul par rapport au mur ? Pourquoi donc ici ne pas confondre la gargouille avec le toit presque adhérent, qui est du domaine privé, et en interdire l'accès qui est dans la rue ? On peut admettre que cette

1. Tr. Maasser, IV, 4. 2. Tossefta, ch. 8. 3. Tr. Sabbat, XI, 5, fin.

gargouille a plus de 3 p. de saillie, sans avoir 4 p. de largeur (ne formant pas de bien isolé). Si, après avoir enfoncé un pieu dans la rue [1], on a érigé en haut (au-dessus de 10 p.) un espace clos et que de la voie publique on y jette un objet, on se trouve, selon R. Isaac b. Eliézer, en présence d'un cas soumis à une discussion entre R. Yossé b. Juda, qui l'interdit, et les autres sages qui le permettent. Or, objecta R. Judan, n'a-t-on pas enseigné [2] : Si à la femme qui se trouve au sommet d'un toit on a jeté l'acte de divorce, elle est considérée comme divorcée et ayant reçu l'acte, dès que celui-ci arrive à l'air ambiant du toit. Sur quoi R. Eliézer ajoute que cette Misnâ parle d'un toit pourvu d'une galerie circulaire, susceptible de recevoir l'acte en cas de chute ; mais s'il n'y a pas de galerie, il faut, pour la validité, que l'acte soit parvenu dans l'intervalle de 3 p. près du toit, écart si faible qu'il sera annulé (il faut donc croire qu'à une distance de plus de 3 p., ce n'est plus considéré comme le toit, contrairement aux autres sages opposés à R. Meir). [R. Ḥiya dit [3] : l'observation de la Misnâ, « il en est de même pour le pressoir », est applicable au prélèvement de la dîme ; la majeure partie du corps doit s'y trouver].

Selon R. Juda, l'avis de la Misnâ, permettant « de recueillir l'eau coulant des gouttières à moins de 10 p. *du bas* » est conforme à R. Meir seul, qui dit [4] : on considère le mur comme largement découpé, de façon que la gargouille occupant un espace de moins de 4 p. est une place interdite. Au contraire, dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Eliézer, cet avis est justifiable aussi selon les autres sages ; et il n'y a pas à objecter que l'élément déplacé n'a pas reposé dans le domaine contraire, car il s'agit d'un toit à pente très douce, à raison de 10 p. par 3 coudées, de sorte que tout objet resté là est pour ainsi dire au repos. Mais, observa R. Yossé, puisqu'au sujet du divorce, dont l'arrivée seule dans le domaine de la femme est l'important, non le repos, on prescrit cependant que l'acte est valable au moment du repos ; il doit en être à plus forte raison ainsi pour le sabbat, où la question du repos est essentielle, et l'on ne saurait admettre comme repos l'approche du toit, eût-il une pente si douce qu'elle soit de 10 p. par 3 coudées (cet avis est donc de R. Meir seul). R. Ḥanina observa devant R. Mena : en tous cas, même en admettant avec R. Meir l'élargissement imaginaire de la rupture du mur, il n'y a pas eu de repos réel ; pourquoi donc ce déplacement est-il interdit? Voici la distinction, répondit R. Mena : du moment que la place d'où l'on prend l'objet (la gargouille, ou le toit) n'a pas 4 p. de largeur, le repos, même effectif, serait nul et n'entraînerait pas d'interdit (selon R. Meir seul, qui suppose l'agrandissement, le repos serait réel et défendu).

7. S'il y a sur la voie publique une citerne dont le rebord a une hauteur de 10 palmes, on peut y puiser, le samedi, d'une fenêtre qui la domine. De même, s'il y a dans la rue un tas de fumier, haut de 10 pal-

1. Cf., Jér., ib., I, 1 (ci-dessus, p. 7), et B., ib., f. 7a. 2. Jér., Guittin, VIII, 3 (f. 49c). 3. Cette observation incidente, mise ici entre [ ], est à placer plus haut, disent les comment. 4. Ci-dessus, tr. Sabbat, XI, 3.

mes, on peut y verser de l'eau le samedi par la fenêtre qui est située au-dessus de ce tas.

8. Lorsque le branchage d'un arbre couvre la terre tout à l'entour, on peut tout déplacer dans cet espace couvert, s'il n'y a pas d'intervalle de 3 palmes entre le branchage et la terre ; si les racines s'élèvent de 3 palmes au-dessus de la terre, on ne devra pas s'y asseoir [1]. On ne devra pas fermer la porte bâttante [2] de l'arrière-cour, ni la haie de ronces appliquée contre une brèche, ni le treillis de joncs [3], à moins que ces objets soient très élevés de la terre.

Est-ce que l'on ne considère pas une séparation s'étendant en profondeur, à l'égal de celle qui s'élève en hauteur, et à quoi bon s'occuper du rebord, puisque sans lui la citerne est un domaine privé, distinct de la voie publique? Il s'agit du cas où l'ouverture est d'une largeur inférieure à 4 p., de sorte que la citerne serait considérée comme publique sans l'adjonction du rebord. La Misnâ permet de puiser en ce jour, si l'ouverture ou fenêtre est voisine; mais s'il y a un écart, comment opère-t-on? Rab et Samuel indiquent des procédés divers en ce cas : l'un dit de poser une planche de jonction entre la citerne et la fenêtre; l'autre dit qu'il suffit d'enfoncer un pieu dans l'intervalle à titre de distinction (pour que le transport ait lieu au-dessus de 10 p., où il n'y a plus d'interdit). On ne savait pas par qui chacune de ces 2 opinions a été émise; mais de ce que plus haut (VI, 7) Samuel a dit qu'au-dessus de 10 p. la prescription rabbinique interdit le transport, on en conclut que lui a émis l'avis d'opérer une jonction formelle par une planche. Si au-dessus de la citerne, à distance, il y a 2 fenêtres de 2 maisons différentes, que fait-on pour puiser l'eau de là? Il y a 2 avis à ce sujet : l'un prescrit l'érection d'une clôture de jonction haute de 10 p.; l'autre se contente d'une planche ayant 4 p. de large. Mais, objecta le premier de ces interlocuteurs au second, est-ce qu'en procédant ainsi, les possesseurs de 2 domaines (propriétaires de 2 maisons) n'usent pas d'une seule propriété par la jonction entre leur fenêtre et la citerne? Non, répondit-il, la voie publique sise au-dessous se trouvera annulée, de sorte que chaque occupant est censé puiser dans son bien.

Il faut que l'espace occupé par le branchage de l'arbre en question (§ 8) n'ait pas une contenance de plus de 2 *saas*, que les murs aient moins de 10 p. de hauteur, que les brèches n'aient pas plus de 10 p. de large, ni que la partie restée debout se trouve en face de l'autre semblable, ou la brèche vis-à-vis de la brèche [4]. R. Aḥa dit au nom de Rab : il est interdit le samedi d'arracher les racines des ceps de vigne. Ce qui est dit de la racine des arbres et de la question de s'y asseoir s'applique aussi bien à celles des arbres qu'à celles des choux; la défense a lieu si elles s'élèvent de 3 p. au-dessus du sol,

1. Il est interdit de s'asseoir sur les arbres, de crainte de bris. 2. Non liée au mur par des gonds. 3. Ces fermetures s'opèrent par simple application, sans lien. 4. Ci-dessus, IV, 2.

mais à une hauteur inférieure, ce n'est pas défendu. Enfin, ce que la Misnâ dit de la grande porte battante est vrai si elle n'a pas de gonds ; mais si elle en est pourvue, on peut la fermer. C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : il est permis le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête, d'ouvrir ou de fermer une porte qui traîne (sans s'inquiéter des suites), ou une tenture glissant à terre, ou un treillage, κιγκλίς, dans le même cas ; et l'on ajoute que si une tenture est attachée et suspendue au-dessus du sol (sans gond), il est permis d'ouvrir ou de fermer le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête.

9. On ne devra pas, en étant placé dans une propriété privée, prendre une clef qui se trouve sur la voie publique ; ni, en étant sur celle-ci, ouvrir un bien privé, à moins qu'il y ait un mur de séparation de 10 palmes (à l'abri duquel on ouvre et ferme). Tel est l'avis de R. Meir. Mais, lui objectèrent les autres sages, il arrivait bien au marché des engraisseurs de Jérusalem (place intermédiaire fermée la nuit), de le fermer et de suspendre la clef à la fenêtre au-dessus de la porte ; ou bien, selon R. Yossé, c'était au marché du canton (on peut donc ouvrir de là).

R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de Cahana : l'avis de R. Juda (c.-à-d. l'interlocuteur de R. Meir) ne sert pas de règle. R. Aba b. Papi demanda : en quel sens R. Meir juge-t-il le mur auquel est adaptée une serrure ? Le considère-t-il comme ébréché [2], ou comme troué ? Or, voici quelle serait la conséquence : en admettant l'hypothèse de la brèche, même dans un espace supérieur à 10 p., il serait permis de fermer (c'est à une hauteur qui n'est plus du domaine public) ; si au contraire il s'agit d'un trou (qu'il est de règle de parfaire en imagination jusqu'à 4 p.), ce serait interdit même au-dessus de 10 p., la transmission se faisant entre cet espace intermédiaire et la rue. C'est dans l'enseignement suivant que l'opinion de R. Meir est à déterminer : si les portes d'un jardin ouvrent sur l'intérieur, on peut les ouvrir et fermer de ce côté ; si elles donnent sur l'extérieur, on peut les ouvrir et fermer par là ; si enfin elles sont tournées des 2 côtés, on peut les ouvrir et fermer n'importe où l'on veut. Il en est de même à l'égard des portes de boutiques sur la voie publique ; R. Meir dit : lorsque la serrure se trouve sise au-dessous de 10 p., il est permis de prendre la clef sur le seuil, l'entrer dans la serrure, ouvrir la porte, transporter la clef dans la maison, la remettre dans la serrure pour fermer, puis la retirer et la remettre à sa première place ; lorsque la serrure se trouve au-dessus de 10 p. du sol, on apporte la clef dès le vendredi, on la met dans la serrure, de façon à pouvoir ouvrir le lendemain, la transporter dans la maison (en s'y trouvant), puis la remettre dans la serrure, la fermer et la remettre à sa place primitive. Selon les autres sages, même lorsque la serrure

1. Au tr. Sabbat, V, 1 (ci-dessus, p. 59) ; le texte est à restituer comme ici, cf. Tossefta à notre tr., ch. 8. 2. De telle sorte, dit le comment., que l'espace au-dessus du seuil, ayant moins de 4 p. en largeur, serait permis ; tandis qu'un trou, supposé agrandi jusqu'à 4 p., serait interdit comme domaine différent.

est sise au-dessus de 10 p., on prendra la clef du seuil, on la mettra dans la serrure, on ouvrira, la transportera dans la maison, la remettra dans la serrure pour fermer, d'où on la retirera pour la placer sur la fenêtre au-dessus du linteau ; si à l'ouverture de cette fenêtre il y a un espace de 4 p. carrés, c'est interdit, car il n'est pas permis de déplacer entre 2 domaines différents. Il résulte donc de ces distinctions que R. Meir considère ce mur comme ébréché (la discussion portant sur le point de savoir si l'on suppose l'espace agrandi à 4 p., ou non). On comprend qu'en fermant à l'extérieur il faille déposer la clef au bas de la porte ; mais pourquoi la retirer en fermant au dedans de la maison ? C'est qu'en ouvrant la porte donnant au dehors (tout en fermant à l'intérieur), il semblerait que 2 domaines distincts (l'intérieur et l'extérieur) usent d'une même place (celle de la porte) ; aussi doit-on déposer la clef au bas.

10. Si le sommet d'un verrou [1] est pourvu d'un gros boulon de clôture (claustrum), il est interdit d'en user [2], dit R. Eliézer ; R. Yossé le permet. R. Eliézer dit : dans la synagogue de Tibériade, c'était un usage admis par tradition de s'en servir, jusqu'à ce que R. Gamaliel et les anciens vinssent l'interdire. R. Yossé dit au contraire : il était admis par tradition que c'est interdit, jusqu'à ce que R. Gamaliel et les anciens le permirent.

11. Avec un verrou attaché par une corde traînant à terre, on peut fermer les portes le samedi au temple, non au dehors ; le verrou posé de côté ne peut servir nulle part. R. Juda dit : ce dernier mode de verrou pourra servir au temple, et celui qui est attaché servira ailleurs.

R. Yossé b. R. Abou dit : d'après celui qui dans la Misnâ permet d'en user, le verrou est l'accessoire du boulon ; d'après l'autre interlocuteur, le boulon est l'accessoire du verrou [3].

12 (11). Au temple, on peut le samedi remettre en place le gond inférieur d'une porte, ce n'est pas permis ailleurs ; mais le gond supérieur est interdit partout. R. Juda dit : c'est permis au temple même pour le supérieur, et au dehors pour l'inférieur.

13. Le cohen qui est de service au temple peut, le samedi, remettre un emplâtre enlevé pendant l'office, non au dehors ; en principe (de commencer à le poser), ce n'est permis nulle part (12). On peut, le samedi, rattacher au Temple la corde d'un instrument, non au dehors. De même, il est permis ce jour de couper au Temple une verrue de l'animal destiné au sacrifice, non au dehors ; avec un instrument tranchant, c'est interdit partout.

1. Le comment. a : cheville. 2. La forme de pilon lui donne le caractère interdit d'outil. Maïmoni a : معراض, barre mobile de clôture. 3. Le reste est traduit tr. Sabbat, XVII, 7, fin.

R. Yossé b. R. Aboun dit : l'interdit de la Misnâ pour le gond supérieur prouve que l'on n'a pas permis au Temple tous les interdits rabbiniques. On a enseigné [1] : il ne faut pas, le samedi, essuyer l'humeur d'une plaie couverte par un emplâtre, pour éviter d'écraser ce dernier ; si on l'écrasait en ce jour (par mégarde), on serait punissable d'un sacrifice de péché. Ainsi, l'on a appris : si l'emplâtre a glissé vers le bas, on le repousse vers le haut, et vice-versâ, on pourra découvrir une partie de l'emplâtre d'un côté et essuyer la plaie à cette place, puis agir de même d'un autre côté, pourvu que l'on n'essuye pas toute l'humeur de la plaie couverte ainsi, pour éviter d'écraser l'emplâtre ; car, si on l'écrasait en ce jour (par mégarde), on serait punissable d'un sacrifice de péché. On a enseigné : si par le gonflement de l'emplâtre, celui-ci s'est détaché de la plaie, il est pourtant permis le samedi de le remettre en place. Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yassa, il faut que l'emplâtre soit encore en face de la plaie, malgré le gonflement. C'est ainsi qu'il a été dit : si l'emplâtre a glissé, soit en bas, soit en haut, on le repousse en sens inverse, à condition qu'il ne se trouve pas tout à fait en dehors de la place occupée par la plaie [2].

Selon R. Yossé b. R. Aboun, la Misnâ (§ 12) est conforme à l'avis de R. Simon b. Eliézer, qui dans un enseignement [3] déclare : si la corde d'une harpe est rompue et qu'on la rattache, on n'entend plus le son ; pour qu'il ne se perde pas, on desserre les chevilles, et l'on enroule la corde au bas (à la table d'harmonie). On a enseigné que, selon R. Simon b. Eliézer, l'absence des cohamin officiants, des lévites (desservants), des Israélites délégués, ou des instruments de musique, peut mettre obstacle à la validité du sacrifice accompli. « Il est permis en ce jour, est-il dit, de couper au Temple une verrue de l'animal consacré, etc. » Il est dit ailleurs [4] : pour couper la verrue d'un animal destiné au sacrifice, on ne viole pas la solennité de la fête ; comment donc dit-on ici au contraire que c'est permis en un tel jour ? Ici, répond R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, de la part de R. Pedath, on l'a permis pour ne pas déranger l'ordre des sections appelées à officier [5]. Aussi, dit Rabbi, la permission accordée ici a lieu en cas de désignation faite (par le sort) de la section de service ; sans quoi, il ne serait pas permis. R. Simon b. Lakisch dit au nom de Lévi Sikhia : ici, c'est permis, parce que la verrue s'effrite presqu'au toucher ; tandis qu'ailleurs on le défend, parce qu'elle n'est pas dans un tel état avancé. De même, R. Simon b. Yakim dit : ailleurs, il s'agit d'une verrue humide (nouvelle), ici, d'une ancienne. Selon R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit ici de l'enlever à la main ; plus loin, il s'agit d'employer un outil. L'avis de R. Simon b. Yakim est conforme à celui de Bar-Kappara, et celui de R. Yossé b. Hanina s'accorde avec celui de R. Yoḥanan, comme

1. Tossefta au tr. Sabbat, ch. 6. 2. Suit un passage traduit tr. Sabbat, VI, 3 (ci-dessus, p. 71). 3. Tossefta sur ce tr., ch. 8. 4. Tr. Pesahim, VI, 1. 5. En changeant l'animal à sacrifier, il faudrait aussi une autre série de servants.

il a été dit [1] : nul travail produisant un dégât n'est condamnable, sauf si l'on allume un incendie, ou si l'on blesse quelqu'un ; Bar-Kappara dit que même en brûlant un objet sans vouloir tirer parti de la cendre, ou en blessant sans chercher à obtenir du sang, on est aussi coupable (donc, selon lui, la coupe de la verrue, même sèche, est interdite) ; selon R. Yoḥanan au contraire, on n'est passible d'une peine qu'en cas d'emploi du sang, ou de la cendre, provenant de ce fait. R. Aḥa ou R. Ḥanina dit au nom de R. Yoḥanan : il est question aux 2 cas d'une verrue fraîche ; on l'interdit seulement plus loin, parce qu'il s'agit de tirer parti du sang provenant de la blessure.

14 (13). Si un cohen s'est blessé au doigt, il pourra s'envelopper le doigt au Temple (pour le service), non au dehors ; si c'est pour faire sortir le sang, c'est interdit partout. Il est permis le samedi de saupoudrer de sel les marches de l'autel, afin d'éviter de glisser. On peut aussi le samedi, puiser avec une poulie de la citerne de l'exil (Diapora) et du grand puits, et même du puits froid les jours de fête (au Temple).

R. Juda b. Rabbi dit : la Misnâ a seulement permis au cohen blessé de s'envelopper le doigt avec une liane, mais non avec un bandage (bandilla ?), afin d'éviter un surcroît de vêtements, interdit au cohen [2]. On a donc supposé que le surcroît de vêtements est aussi gravement défendu qu'une omission. Cet avis, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa, émane de R. Ḥanina qui dit : il faut seulement qu'il n'y ait pas de séparation entre les corps et les vêtements officiels, ou entre l'un et l'autre des effets. Qu'appelle-t-on, selon R. Hanina, un excédant de vêtements ? C'est d'avoir 2 tuniques, ou 2 turbans, ou 2 caleçons, ou 2 ceintures. Lorsqu'un cohen a été blessé au doigt et qu'il l'a enveloppé d'un turban, quelle sera la règle selon R. Hanina ? Ce cohen sera-t-il impropre au service ayant un double turban, ou ce dernier, considéré comme un simple vêtement, ne le rend-il pas impropre ? (question non résolue). — On a enseigné : il est permis aussi le samedi de transvaser le vin d'un tonneau à un autre à l'aide d'un double tuyau ou siphon, διαβήτης, et en vue d'un malade, on fait tomber des gouttes sur un plat (mince) de métal. L'instrument servant à transvaser est un siphon [3] ; quant à la chute des gouttes, elle a pour but, selon les uns, d'éveiller le malade (pour ne pas le secouer, ni le brusquer par un appel) ; selon d'autres, au contraire cette répercussion successive doit servir à l'endormir comme un air de flûte (de Pan, syrinx). Lorsque la pluie tombe dans une cour qui doit servir de lieu de réunion, soit pour un deuil, soit pour un festin joyeux et que l'on veut éviter aux assistants de se salir par l'eau bourbeuse, on prend une pierre (creuse) que l'on posera comme une rigole sous l'écoulement de la pluie, pour qu'elle sorte par ce conduit sans mouiller toute la cour ; on aura soin toutefois d'opérer un petit changement, pour ne pas agir le samedi comme en

1. Tr. Sabbat, II, 5 (ci-dessus, p. 35) ; et tr. Bava Kama, III, 10. 2. Tr. Zebahim, II, 1 ; B., ib., 19a. 3. Le comment. dit : *Mestinie* (?), « en langue vulgaire. »

semaine. On a enseigné [1] : on ne remplira pas le samedi les grands plateaux de balance, à moins que ce soit pour éviter la rupture de la corde, ou du contrepoids —[2].

15. (14). Si l'on trouve au Temple un insecte crevé, le cohen peut l'emporter au dehors dans sa ceinture pour ne pas laisser séjourner là d'impureté; tel est l'avis de R. Yoḥanan b. Broca. R. Juda dit : on l'emporte avec une pince de bois, pour ne pas propager l'impureté dans l'étoffe. De quelles parties du Temple doit-on l'emporter? De l'intérieur du sanctuaire, du parvis, et de l'espace entre ce dernier et l'autel; tel est l'avis de R. Simon b. Nanos. R. Akiba dit : de toute place où la présence volontaire d'une impureté entraîne le retranchement, ou la présence involontaire provoque la pénalité du sacrifice de péché, il faut rejeter cette immondice; dans tout autre endroit, on la recouvre par un vase de cuivre, ψόκτηρ. R. Simon dit : où les sages t'ont accordé une autorisation, ils t'ont seulement permis ce qui t'arrive d'ordinaire; car ce qu'ils accordent ici par privilège n'avait été interdit qu'à titre de prescription rabbinique en faveur du repos du sabbat [3].

R. Yoḥanan b. Broca dit à R. Juda : d'après ton système, on prolonge le séjour de l'impureté, jusqu'à ce que l'on ait trouvé la pince. D'après le tien, répliqua R. Juda, on la propage au vêtement; du reste, ajouta-t-il, il vaut mieux transgresser une défense négative survenue d'elle-même (la présence du ver) que de transgresser de plein gré une défense, en rendant la ceinture impure. R. Yossé b. R. Aboun dit : cette discussion est conforme à celle qui a été exprimée ailleurs, où l'on a enseigné [4] : « Comment prélève-t-on la part sacerdotale de Ḥalla sur une pâte devenue impure à la fête de Pâque [5] ? Selon R. Éliézer, on fera la désignation de cette parcelle [6] lorsqu'elle sera cuite (devenue apte à la consommation pour les simples israélites); selon Ben-Bethera, on la jettera à l'eau froide (pour éviter qu'elle lève) ». R. Éliézer B. Josué observa : ce procédé (de laisser, après la cuisson, une part à brûler) équivaut à l'acte interdit, de consumer une sainteté en un jour de fête. Non, répondit Eliézer, on ne fait rien, et la combustion a lieu d'elle-même. Mais, lui objecta son interlocuteur, est-ce qu'en laissant la pâte exposée à devenir du pain levé (en ne le brûlant pas), on ne transgresse pas la défense de « ne pas le laisser apparaître [7], ni trouver » ? Non, répliqua, R. Josué, il vaut mieux transgresser une défense négative, survenue d'elle-même (la présence du pain), que de transgresser de plein gré une autre défense par son fait (en brûlant la Ḥalla en ce jour). On a enseigné ailleurs [7] : lorsqu'une partie de ce qu'il est prescrit de donner en une

1. Tossefta au tr. Sabbat, ch. 15. 2. Suit un passage déjà traduit ci-dessus, II, 1, fin. 3. Cf. IV, 11, avec X, 13. 4. Tr. Pesahim, III, 3. 5. Il faudrait la brûler; mais en ce jour, c'est interdit; et à cause de la Pâque, on ne peut pas différer la cuisson, car la pâte lèverait. 6. La laissant brûler au four. 7. Jér., ib., II, 2 (f. 30a). 7. Tr. Zebahim, VIII, 10.

fois (p. ex. du sang d'un 1er né) se trouve mêlée à une autre quantité égale de même provenance, il suffira de prélever une donation pour les 2 parties semblables mêlées, si une partie provenant d'un sacrifice soumis à 4 donations se trouve mêlée à une partie d'objet soumis aux mêmes donations, un seul prélèvement suffira pour les deux parts uniformes; mais si une partie d'objet soumis à 4 donations se trouve mêlée à une partie d'objet soumis à une seule donation, R. Éliézer prescrit d'opérer 4 prélèvements ; R. Josué n'en prescrit qu'un. Or, lui dit R. Éliézer, d'après ton procédé, on transgresse la défense de ne *rien diminuer* (Deutér. XIII, 1). D'après le tien, réplique R. Josué, on transgresserait la défense d'y *rien ajouter* (ib.). Il vaut donc mieux (par un seul don) commettre une faute d'abstention que celle de l'excès. On a encore enseigné [1] : pour l'aspersion à faire sur le lépreux (à sa purification finale), il devait se tenir à la porte sise entre le parvis des femmes au Temple et celui des hommes ; il passait d'abord la tête, et le cohen l'aspergeait au lobe de l'oreille ; puis la main, et on lui touchait le pouce ; enfin le pied, pour faire toucher l'orteil ; selon R. Juda, il introduisait ces 3 parties du corps d'un coup. Or, R. Juda n'est-il pas là en contradiction avec ce qu'il dit dans notre Misna? Là, il autorise l'action accomplie par ruse de faire passer les 3 membres d'un coup, tandis qu'ici il s'y oppose, et il prescrit d'emporter l'impureté avec une pince, pour éviter toute propagation impure? Ailleurs, il est d'avis d'entrer d'un coup, afin de ne pas opérer 3 entrées impures en y procédant successivement ; tandis qu'ici, on constate au Temple une impureté (un ver) que l'on n'a pas provoquée, et comme il est impossible de l'enlever sans choisir entre une attente (pour la pince) et le contact de l'impur au vêtement, on préfère transgresser la défense qui n'est pas de son fait (le séjour de l'impur) que d'accomplir de fait la défense de la propagation. D'autre part, les sages paraissent aussi se contredire : ils défendent d'entrer d'un coup par ruse, pour éviter tout contact fautif, tandis qu'ici on permet le contact avec la ceinture? Non, ailleurs, il y a danger de la peine du retranchement pour celui qui, par mégarde, entrerait la majeure partie du corps avant d'être bien pur; tandis qu'ici il y a seulement la faute moins grave de porter un effet impur le samedi. Si l'on a enlevé le ver d'un endroit où la peine du retranchement est applicable et qu'il est tombé dans une place où cette peine n'a pas lieu, on peut aussi l'emporter de là; et ensuite, si en outre l'on trouve un autre ver à cette 2e place, peut-on rejeter les 2 à la fois, ou seulement le premier dont le permis de transport était évident? On y répond par ceci : Il (R. Josué) disait [2] : on fabrique une pince à l'aide d'une autre, et la première est un objet qui remonte à la création du monde ; or, dit R. Hanina en présence de R. Mena, à quel propos raconte-t-on ici cet axiome? C'est pour dire qu'à l'aide d'une première pince on a pu en fabriquer d'autres ; de même ici, on déduit d'un précepte rabbinique d'autres prescriptions analogues (comme celle relative au 2e ver à enlever, et c'est aussi permis).

1. Tr. Negaïm, XIV, 9. 2. Tossefta à ce tr., ch. 8 ; Cf. tr. Aboth, V, 6.

NOTES ADDITIONNELLES

P. 139, n. 1 : Il y a là quelques mots qui offrent de l'intérêt pour l'histoire de l'instrumentation musicale. Mais les termes employés sont peu clairs, et le commentaire explicatif n'est pas moins obscur. Pour mettre un terme à notre embarras, nous avons prié un des hommes les plus compétents, M. Ernest David, lauréat de l'Académie des Beaux-Arts, de commenter ce passage à son tour. Voici sa note :

« Il me semble évident que par « cornes rondes », il faut entendre des *tubes recourbés*, et par « cornes droites » des *tubes droits;* car je persiste à croire qu'il s'agit de tuyaux d'orgue et de leur sommier. Je ne saurais pas expliquer autrement *leur emboîtement sur un fonds percé de trous comme un tamis*[1]; c'est là, bien certainement, un sommier d'orgue, portant les tuyaux, par lesquels doit passer l'air. Je suis convaincu aussi que les *petits tuyaux* (Ḥalil), *produisant beaucoup de sons de flûtes*, ne furent pas des cornes proprement dites, mais des tubes de métal, ou de bois.

« Mais pourquoi des cornes courbes et des cornes droites? La courbure du tube ne change absolument rien à la qualité du son; ce qu'il est facile de vérifier sur les trompettes, droites ou recourbées, qui rendent absolument la même nature de son[2]. — Pourquoi aussi la difficulté d'emboîter les cornes rondes? Était-elle plus grande que pour l'emboîtement des cornes droites? On aurait presque le droit de supposer, d'après cette explication ambiguë, que la corne avait une courbure au bout à emboîter; mais c'est inadmissible. D'un autre côté, le *Korban Eda* dit qu'on démontait fréquemment la corne droite. Je veux bien l'admettre, puisque c'était plus facile que pour la corne ronde; mais dans quel but? Les tuyaux d'orgue une fois placés sur leur sommier, on les y laisse et on ne les enlève que pour les réparer quand un accident leur est survenu; on n'a pas même besoin de les enlever du sommier pour les accorder.

« Et puis, comment l'air arrivait-il dans les cornes, puisque *cornes* il y a? Par quel moyen les faisait-on résonner? Est-ce par une manivelle, ou par un clavier? Le Talmud est muet là-dessus. Ensuite, peut-on bien se fier au commentaire du *Korban Eda*, lequel vécut au 18e siècle et qui certes n'a pas vu l'instrument dont il parle? Où a-t-il puisé ses renseignements? Dans la tradition sans doute; mais allez donc vous fier à une tradition qui a traversé plus de quinze siècles de persécutions inouïes! — Autre chose encore. Nos pères, soit dit sans reproche, étaient de pauvres musiciens. Tanaïtes,

1. Ce sont les termes du commentaire. 2. A la rigueur, on pourrait admettre que ces « cornes rondes » étaient des tubes ployés dans le milieu de leur longueur, comme les tuyaux bouchés de nos orgues actuelles; mais la chose ne me paraît pas possible, attendu que l'antiquité n'a pas eu d'instrument à tube arrondi, et l'arc de triomphe de Trajan nous prouve qu'au commencement de notre ère on ne connaissait que la trompette droite.

Amoraïtes, Talmudistes, Tossafôth, n'y entendaient absolument rien, et le *Korban Eda* n'en savait pas plus qu'eux. Les écrivains juifs, qui ont voulu expliquer la structure des instruments de musique, n'ont rien dit qui vaille... »

P. 222 « Ardaqsam » : Nous n'avons pu trouver ce nom de localité, ni dans la grande Géographie de Ritter, ni dans le Supplément (onomasticon) au Lexique de Forcellini. Ce nom perse est sans doute corrompu d'Ardashta, dont les Grecs, comme Strabon, ont fait Artaxata, selon Ritter, *Erdkunde*, t. X, p. 83; c'était la résidence des rois Arsacides, fortifiée par Hannibal (pp. 99, 113, 400, 454), non loin du cours de l'Araxus (ib., p. 475-6). En effet, bien des juifs avaient été transportés en Arménie, au dire de Faustus de Byzance. Voir St Martin, *Révolutions de l'Arménie sous Arsace II*, dans : Nouv. Journ. Asiatique, t. IV, pp. 203 et 252, que cite Ritter, ib., p. 588.

P. 239, IV, 1, fin : « Si la mer est si orageuse, etc. » Le Rabbin Dr M. Lattes, dans son *Saggio di Giunte e correzioni al lessico talmudico* (Torino, 1879), p. 84, propose d'expliquer le mot *Galnô* du texte, d'après Pinneles, *Darké schel Tôra*, pp. 26, 27, en le faisant provenir de γαλήνη, calme, sénérité. » C'est une étymologie intéressante; mais ni le contexte, ni les 4 commentateurs, ne la confirment. V. Iebamôth, XVI, (f. 15^d).

TABLE DES MATIÈRES

Adultère. V. Relation illicite.
Aggada. V. Légendes.
Anges, inférieurs aux âmes des humains, 80.
Animal, doit aussi se reposer le samedi, 59 et suiv.
Aspersion servant à purifier, 138.
Asplenium ceterach, plante médicinale, 221.
Assa. V. Gentiane.
Assarion, monnaie minime, 277.
Azazel. V. Langue écarlate.
Baal, adoré en l'image du phallus, 117.
Babyloniens, considérés comme inférieurs aux Palestiniens, 81, 88, 143, 201.
Bain qui suit la circoncision, 121.
Bijoux, permission d'en porter, 64 et suiv.
Calcul. V. Mathématiques.
Caloriques divers; emploi défendu, 63 et suiv.
Camp d'Israël au désert, son étendue, 212.
Cardinaux (points); V. Topographie.
Carré, son hypoténuse, 206.
Chasse, interdite le samedi, 149 et s.; sauf en cas de danger, 150.
Circoncision, autorisée le samedi, 176 à 185; ses opérations, 180; époque légale de cet acte, 184-6.
Commencement du Sabbat, 11 et suiv., 40 et s.
Conservation. V. Paille.
Contrat, formule de rédaction, 231.
Couche pénible, procédé à suivre, 156.
— aide due en ce cas, 175-6.
Culte. V. Temple.
Dents, ce qui leur est utile, ou nuisible, 153.
Dérivations de travaux. V. Travaux.
Domaines divers, au point de vue sabbatique, 2 et suiv.
Domaines intermédiaires, ou Karmelith, 4, 9, 10, 125, 134-6, 283-4.
Doron, idole en forme de phallus, 155.
Eau, quantité journalière exigible, 287.

Échelle égyptienne, et de Tyr, 288.
Encre et ingrédients spéciaux d'écriture, 143.
Eroub, jonction symbolique des emplacements pour le transport, 40 et s., 177, 193, et tout le tr. 'Eroubin; façon d'opérer, ibid., aliments employés à cet effet, 220 et suiv.; sa place, 226 et suiv.;— conditionnel, 230-4; 276; celui des villes, 244 et s.
Étude, satisfaction qu'elle procure, 109; ses degrés, 161;
elle occupe une partie du samedi, 158.
Ève. V. femme.
Évolution des êtres de la nature, 14.
Exégèse. V. jeux de mots.
Femme; devoirs spéciaux qui lui incombent, 38 et suiv.
Fêtes, dédoublement des jours de —, 234-6.
Fidélité à transmettre un avis conforme, 12.
Four. V. Poële.
Frontière. V. Territoire.
Gentiane, danger d'en manger une certaine quantité, 187.
Grecque (langue), son usage permis pour la Bible, 160.
Guerre de la conquête palestinienne, 212; volontaire, ib; ses privilèges, ib.
Habdalah, séparation entre 2 solennités, 159.
Habillement, 18 objets d'—, 165.
Hagiographes : leur rôle dans la Bible, 161.
Halazon, ver donnant la pourpre, 14, 103.
Harmonie résultant de l'eroub d'association, 225.
Hérétiques, pires que les idolâtres, 162-3.
Hillélites et Schamaïtes, luttes sanguinaires, 17-18.
Idole, impureté qu'elle propage, 116-119. V. Baal.
Incantation, interdite, 155-6.
Incendie, ce qui est permis et défendu en ce cas, 163-7.
Infériorité, degrés divers entre les sages, 129, 141.
Infirmités physiques, causes d'exclusion de la communauté, 181.
Iohnina, arbuste odoriférant de Syrie, 63 et n.
Israel au désert, 249.
Jeux de mots; sens détourné des versets, 19 n., 38 n., 39, 88 n., 92 n., 122, 127, 141, 150, 236.
Jonction symbolique. V. Eroub.
Karmelith, 4 n., et voir Domaines.
Kippour. V. Langue, Travaux.
Langue écarlate de laine, blanchie par miracle, 122.
Légendes : déplacement de la mort, 78-9, 109; du pardon, 122; degrés divers du savoir, 129, 141; remède donné par la fille de Domitien, 154-5, scrupule récompensé, 159; défense de les écrire, 162. Harmonie de l'eroub, 225.
Lettres finales, droites et non rondes, 141; rendues lisibles par une préparation, 143.
Limite sabbatique. V. Eroub.
Longue-vue, pour mesurer de loin, 239.
Lumière du Sabbat, 28 et suiv., matières à y employer, ibid.
Maladies contagieuses à éviter, 115.
Masques de comédie, 76.
Mathématiques; rapports du cercle et du carré, 206, et du diamètre, ib.; surface d'un carré, 219; diagonale et côté d'angle, 249; des pentes, 273.
Médecine et remèdes, 62, 70, 75, 77, 124, 152-6, 180, 303-4. V. Maladies.
Mort : ce qui la provoque, 152-3; pour un mort, on enfreint le sabbat, 191. V. Pureté, Légendes.
Musique, instrument à vent, 139, 307; à corde, 303; flûte, 191, 304.
Néoménie, sa fixation importe aux dates des fêtes, 234-6.
Nivellement imaginaire d'espaces inégaux, 250-2, 285.
Nouvel-an. V. Fête.
Ophthalmie, 154.
Orgueil, il peut causer le péché, 15.
Orientation. V. Topographie.
Orientaux. V. Babyloniens.
Ornements. V. Bijoux.
Oubli, péché commis par —, 35; sa pénalité, 15.
Païens. V. Relations.

PAILLE (la) conserve la chaleur ou la fraîcheur, 53.
PALESTINIENS. V. Babylone.
PAQUES; cérémonial de cette fête, 178-9, 221, 305.
PERSES, leurs usages relatifs au feu, 34 n.
PENTES, calcul des —, 273.
PHALLUS. V. Doron.
PHYLACTÈRES, respect qu'ils inspirent, 160, 163, 294 5.
POELE, modes divers de chauffage et cuisson, 41 et suiv.
PRÉÉMINENCE. V. Infériorité.
PROPHÈTE (faux), traité de sorcier, 143.
PUITS du retour de la captivité, 214, 304.
PURETÉS et impuretés, 33, 305; fin pure et édifiante de R. Eliezer, 41.
QUADRATURE. V. carré.
REFUGE, villes lévitiques de —, 251-2.
RÈGLES (18) énoncées chez Hanania, 17.
RELATIONS avec les païens, 19, 20; — illicites, défendues même en cas de danger de mort, 155-6.
REMÈDES. V. Médecine.
REPOS (le) sabbatique s'étend même à la parole, 158-9.
REPTILES, 8 espèces, 149, 150; les — dangereux sont un avertissement divin, 150-1.
SCOLOPENDRE. V. Asplenium.
SOLEIL, sa rotation, 248.
SOULIERS ferrés, meurtres qu'ils provoquèrent, 68-69.
SUPÉRIORITÉ. V. Infériorité.
SYRINX. V. Musique.
TAHAS, animal sauvage au désert, 32.
TEMPLE, ses dispositions d'intérieur, 193, 248, 273; certains travaux y sont autorisés pour le culte, 302-3.
TERRITOIRE, il importe de le défendre, 240.
TOPOGRAPHIE, orientation des p. cardinaux, 248.
TRANSPORT, interdit le samedi, 1 et suiv. (passim); et voir Eroub.
TRAVAUX interdits en ce jour, 87 et s. (passim); — comparés à ceux du Tabernacle, 2, 8, 100 et s., 126, 133, 219; interdit de les préparer même la veille, 21 et s., ou de les laisser se produire spontanément, 41; même interdit à l'égard du jour de Kippour, 158-9; ceux qui sont permis, 188-192, 239.

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

Genèse, II, 2, p. 87; — 6, 7, p. 39.
XVII, 9, 13, p. 180, 182.
XXIV, 22, p. 73.
XXX, 30, p. 16.
XXXI, 30, p. 180.
XXXIII, 25, p. 120.
XXXIV, 25, p. 180.
XXXIX, 11, p. 87.
XL, 15, p. 180.
XLII, 36, p. 78.
XLV, 23, p. 224.
XLVIII, 7, p. 78; — 38, p. 38.
Exode, IV, 26, p. 180.
XII, 9, p. 27, 101, 230; — 10, p. 29, — 16, p. 46, 99; — 17, p. 99.
XIII, 18, p. 72.
XVI, 29, p. 230, 237; — 36, p. 268.
XVII, 22, p. 2.
XVIII, 12, p. 245.
XIX, 10, p. 121; — 15, p. 120.
XX, 5, p. 89; — 9, p. 21; 10, p. 29, 89, 131.
XXI, 3, p. 78; — 15, p. 237.
XXII, 18, p. 89; — 19, p. 7.
XXIII, 12, p. 61.
XXV, 5, p. 32; — 22, p. 7; — 25, p. 8.
XXVI, 1, p. 32; — 14, p. 102; — 30, p. 140.
XXVII, 18, p. 219; — 20, p. 32.
XXX, 33, 34, p. 92.
XXXIII, 7, p. 245.
XXXIV, 13, p. 117; — 14, p. 89.
XXXV, 1, p. 88; — 2, p. 82; — 3, p. 89, 90.
XXXVI, 6, p. 2.
Lévit., I, 15, p. 37.
II, 11, 12, p. 90; — 14, p. 176.
IV, 2, p. 36, 81, 128, 142, 148; — 3, p. 82; — 17, p. 8; — 27, p. 6.
V, 8, p. 37.
VI, 3, p. 127.
VII, 17, p. 30.
XI, 16, p. 20; — 18, p. 29; — 34, p. 209.
XII, 4, p. 164; — 7, 8, p 16; — 16, p. 30.
XIII, 54, p. 31.
XIV, 8, p. 16; — 9, p. 30; — 15, p. 117.
XV, 2, 16, p. 121.
XVI, 10, 20, p. 16.
XVIII, 29, p. 91, 116, — 5, p. 156.
XIX, 26, p. 78, 91.

XX, 18, 19, p. 91; — 20, 21, p. 92.
XXI, 29, p. 149.
XXII, 10, p. 37.
XXIII, 3, p. 82, 158.
XXIV, 18, 21, p. 36.
XXV, 19, p. 92.
Nombres, II, 17, p. 249.
III, 32, p. 127.
IV, 15, p. 126 n.
X, 16, p. 127; — 21, p. 248; — 25, p. 249.
XV, 29, p. 137.
XXIII, 23, p. 79.
XXVII, 21, p. 38.
XXXI, 50, p. 73.
XXXII, 4, p. 73; — 17, p. 231.
XXXV, 3, p. 252; — 4, p. 250; — 29, p. 90.
Deutér., II, 6, p. 19.
IV, 9, 10, p. 12.
VII, 3, p. 20; — 26, p. 116, 117; — 16, p. 153.
XIII, 17, p. 123; — 1, p. 306.
XIV, 3, p. 116.
XVI, 8, p. 87, 158.
XXI, p. 251.
XXIII, 2, p. 181: — 10, p. 38; — 14, p. 247.
XXIV, 1, p. 132, 208; — 10, p. 39.
XXVIII, 48, p. 153; — 66, p. 109.
XXXIII, 25, p. 68.
Josué, VI, 3, p. 25.
XIV, 15, p. 162.
XVIII, 12, p. 118.
Juges, VII, 3, p. 213; — 19, p. 212.
VIII, 21, 26, p. 73; — 27, p. 118; — 32, p. 117.
XIV, 18, p. 63.
I Sam., I, 24, p. 63.
III, 1, p. 245.
V, 4, p. 77.
XXV, 1, p. 78; — 9, p. 212.
I Rois, VII, 23, p. 205.
VIII, 13, p. 248 n.
IX, 13, p. 60.
II Rois, III, 11, 14, p. 245.
XI, 6, p. 248.
Isaïe, I, 18, p. 120, 122.
II, 4, p. 72, 73.
III, 16, 18, 19, 20, p. 73; — 21, 22, p. 73; — 23, p. 74.
XIV, 12, p. 191.
XXX, 21, p. 78; — 14, p. 115; — 22, p. 116, 118.
XXXVII, 3, p. 38.
XL, 4, p. 285.
XLIII, 10, p. 39; — 4, p. 78.
LVII, 15, p. 16.
LVIII, 5, p. 63.
LXI, 11, p. 119.
LXII, 3, p. 73.
Jérémie, II, 30, p. 38.
XIX, 2, p. 248.
XXVI, 10, p. 248.
XXXIX, 3, p. 248.
Ezéchiel, XVI, 12, p. 73.
XX, 25, p. 236.
XXIV, 23, p. 73.
XXXVII, 5, p. 17.
XL, 15, p. 248; — 3, p. 251.
XLIV, 18, p. 32.
Petits prophètes.
Amos, VIII, 14, p. 77.
Zakharie, III, 5, p. 73.
XIV, 15, p. 59.
Malakhi, I, 12, p 51.
III, 23, 24, p. 17.
Psaume, III, 1, p. 71.
XXII, 4, p. 162.
XXXII, 10, p. 161.
XXXIV, 8, p. 163.
XXXIX, 6, p. 151; — 7, p. 12.
XLV, 4, p. 73.
XLIX, 2, p. 150.
LV, 16, p. 39.
LXVIII, 19, p. 162.
LXIX, 32, p. 33.
LXXXIX, 20, p. 17.
XCI, p. 71.
CVI, 16, p. 162; — 28, p. 117.
CIX, 18, p. 122; — 7, p. 38.
CXI, 12, p. 17.
CXXXIX, 21, p. 163.
CL, 1, p. 162.
Prov., II, 5, p. 17.
III, 15, p. 141; — 17, p. 225.
VII, 10, p. 60.
X, 26, p. 153.
XX, 6, p. 12; — 27, p. 39.
XXII, 4, p. 17.
XXIII, 21, p. 108.
XXX, 19, p. 119.
Job, IX, 7, p. 248.
XXI, 14, p. 77.
XL, 29, p. 124.
Cantique, I, 6, p. 236.
IV, 9, p. 113.
Lament., IV, 20, p. 161; — 15, p. 248.
Ecclés., I, 6, p. 248.
VIII, 1, p. 108.
X, 5, p. 155, 162; — 30, p. 156.
XII, 11, p. 68.
Daniel, I, 8, p. 19.
III, 27, p. 35; — 25, 28, p. 80; — 21, p. 163.
V, 7, p. 71.
Nehemie, XIII, 15, p. 168.
I Chron., IV, 38, p. 16.
XII, 22, p. 212.
II Chron., XXIII, 5, 20, p. 248.
XXXV, 13, p. 223.

LISTE DES NOMS PROPRES

Abel (ville), 28.3
Ablat, 46.
Abraham, 162.
Abtalion, 178.
Adiabène, 150.
Alexandrie, 32, 236.
Aliqa, 192.
Antadria, 122, 220.
Antevaris, 24.
Antioche, 252.
Antipatris, 24 n.
Arab, 167, 190.
Arabes, 75-6.
Ardaqsam, 222, 308.
Aron, 162.
Ascalon, 58.
Asphaltide, 153.
Atrabolis, 50.
Babylone, 235, 267.
Balaam, 79.
Bar-Coziba, 180.
Bar-Dalian, 268.
Bar-Justinus, 10.
Bar-Kiha, 156.
Ben Dama, 156.
B. Drussaï, 22.
B. Hiwin, 23.
B. Gorion, 243.
B. Mama, 243.
B. Schilo, 245.
Boursequi, 11
Brundusium, 237.
Çanan, 253.
Carthagène, 163.
Cippori, 142, 152, 246, 285.
Colchide, 29.
Dan, 249.
Domitien, 154.
Droma (midi), 272.
Elam, 83.
Elie, 245.
Eliézer b. Dama, 156.
Elisée, 245.
Ephrataïm, 153.
Espagne, 190.
Esther, 265-6, 278.
Gad, 231.
Gadar (ou Garor), 254, 261-2.
Galilée, 167, 243.
Garizim, 180.
Goftieh, 60.
Hadaïb, 150.
Hadasa, 252.
Halaf, 214.
Hamath, 58, 254, 261-2.
Hanan, 118.
Hilfia, 171-3.
Hipa, 214.
Hondeqos, 164.
Houtra, 24, 63.
Ibelin, 203.
Ibn al-Beithar, 152 n.
Imi, 166.
Jacob, 162.
Jéricho, 25.
Jérusalem, 301.
Jésus, 143, 156.
Kappadoce, 32.
Kelenderis, 237 n.
Kiryana, 23 n.
Koreinos, 23 n.
Koreis, 23.
Levi Sarisa, 23.
Lewanti, 45.
Magdala, 240.
Mèdes, 32, 75-6.
Merari, 242.
Migdal-Gad, 253.
Nafti, 150.
Neboria, 184.
Necibin, 20.
Nedjeb, 246.
Nehardea, 24.
Onkelos, 73.
Oubelin, 203.
Pandera, 156.
Ptolémée, 228-9.
Qeçra, 166.
Qehath, 126, 248.
Qirios, 64.
Qordima, 190.
Roumâ, 243.
Sabkha, 73.
Saméas, 178.
Sephoris. V Cippori.
Seriqin (?), 246.
Sidon, 25, 246.
Sihin, 166, 243.
Siméi, 156.
Sodom, 153.
Somkos, 222, 224.
Sotada (B.), 143.
Syrie, 236.
Taris b. Iostat, 45.
Temina, 65.
Thecoa, 289.
Tiberiade, 44, 45, 101, 142, 153, 240, 254, 285.
Tobie, 295.
Tripolis, 50.
Tyr, 25, 246.
Yabneh, 57.
Yadma, 64.
Yanweh, 35.

Imprimerie A. Derenne, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME CINQUIÈME

Traités Pesaḥim, Yôma et Scheqalim

PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1882

PRÉFACE

La suite des traités talmudiques de la section *Moëd*, tels que les donne le Talmud dit *de Jérusalem*, contient les trois sujets développés dans le présent volume, après ceux de *Sabbat* et d'*Eroubin* (qui forment le T. IV). Passons aux grandes fêtes annuelles.

1° La première de l'an civil est celle des Pâques, ou Pesaḥim, historique par son origine : elle rappelle la délivrance de l'esclavage, la sortie d'Egypte. Aussi, les sages représentants de la tradition se sont efforcés de maintenir intacts les moindres souvenirs relatifs au sacrifice pascal ; ils ont prescrit une abstention sévère de tout levain pendant 8 jours, exposant quelles cérémonies doivent être observées le premier soir de cette fête.

2° Sans transition, le rédacteur passe à la plus grave des solennités religieuses, au grand pardon, en araméen *Yôma* (jour). Ce traité discute tout le programme suivi, lors de l'existence du 2e Temple, pour célébrer cette sainte journée, avec les divers détails qui se rapportent à la fête : tenue du pontife, bains, ablutions, costume, succession des offrandes, concours des simples prêtres, office des lévites, etc.

3° Le traité *Schequalim*, ou des sicles de capitation, est rangé aussitôt après, sans raison formelle pour justifier cet ordre ; Maïmoni même n'indique guère de motif plausible du rang occupé par ce traité, qui a pour objet d'analyser le but de cette contribution et le mode d'encaissement.

Il faut noter comme fait curieux que ce seul traité du Talmud de Jérusalem se trouve intercalé dans toutes les éditions du Babli [1], mais malheureusement sans aucune note, ni commentaire. La Mischnâ seule y est bien pourvue. Celle-ci, dès le XVIIe siècle, a été traduite deux fois en latin, d'abord par Jo. H. Othon (Genevæ, 1675, in-8°), à la suite du *Lexicon rabbinico philologicum*, et Surenhuis a reproduit cette version ; puis, par Jean Wülfer, sous ce titre : « Schekalim, hoc est tractatus talmudicus de modo, annuaque consuetudine siclum mense Adar offerendi ; de nummulariorum officio, collybo, ærarii sacri reditibus, expensis aliisque

1. Dans les 2 éditions de Venise, Cor. Bomberg, 1522, et A. Giustiniani, 1550, il n'y a pas encore d'ordre, ni dans celle de Bâle, Ambr. Froben, 1580 ; mais à partir de l'édition de Cracovie, 1603-1620, in-4°, avec Raschi seul (à Paris, B. N., A 845), dans celles d'Amsterdam, 1645 ou 1716, et dans les suivantes, ce traité est placé l'avant-dernier de la série avant *Meghilla*. Dans la Mischnâ, on le trouve avant *Yôma* ; enfin, dans ses *Variæ lectiones*, T. VIII, M. Raphaël N. Rabbinowicz lui donne le dernier rang. Voir Derenbourg, *Revue des études juives*, III, 1882, pp. 205-210.

quæ una tractantur et explicantur... » (Altdorfi, 1680, 4°). Wülfer ne rend et annote que la Mischnâ ; il ne paraît pas seulement se douter qu'il y ait une *Guemara* sur ce traité.

Dans l'ensemble, on trouvera encore bien des minuties et des pages fastidieuses comme dialectique, des prescriptions multiples et compliquées, nées d'un zèle religieux poussé parfois assez loin, sans compter ce qu'il a fallu exprimer en latin (pp. 161 et 187) ; mais la place faite aux légendes est plus large que dans le volume précédent : il y a plus de traditions et d'histoire. L'attention a été également portée sur le côté philologique du texte. Voici la liste des termes étrangers que l'on y rencontre :

ἀγκάλη, 235.
ἁλμυρίς, 37, 323.
ἄμυλον, 35.
ἀσθενής, 148, 188, 249.
βουλευτῶν, 162.
βουλή, 167.
βρύσις, 285.
γινγιδίον, 32.
γλωσσοκομεῖον, 303.
γράμμισος, 273.
διάδοχοι, 240.
δύω σάκκοι, 10.
ἐπίκομον, 151-3.
ἐσχάρα, 96.
ζύμη, 35.
ζύθος, 35.
ἴν, 299.
κάλπη, 196, 201.
κάθολικος, 295.
καταφερής, 34.
κατήγορος, 244.
κατωφερής, 304.
κερκίς, 290.
κόγχη (?), 198.
κόλλα, 35.
κόλλιξ, 31.
κοχλίας, 178, 311.
κῦφι, 209.
κώθων, 208.
λαβίς (?), 4.
λαμπάς, 198.
λιμήν, 198.
μάλαγμα, 32.
μάχαιρα, 49.
μέχανη, 197.
μέραρχης, 295.
μίμημα, 262.
μίσθωσις, 58.
μοῖραι, 65.
πάρεδροι, 162.
πολεμός, 223.
πύξινον, 197.
σκίλλη, 304.
στρατιώτης, 134, 295.
συμβολή, 127.
συνήγορος, 244.
τετράγωνον, 302.
τρῦχος, 216.
τρωκτά, 39.
τρώξυμον, 32, 59.
τύπος, 31.
ὑποθήκη, 24.
φάρσος, 134.
φύη, 261.
χελύς, 304.
χλῆδος, 35.
ὑποθήκη, 24.
ψυκτήρ, 212.
ὠνή, 58.

Balsamon, 300.
Bulimus, 252.
Capitatus, 59.
Colocassia, 54.
Conditum, 170.
Costum, 38.
Crepidæ, 49.
Duplicia poteria, 149.
Galne (jaune), 208 n.
Impilia, 248.
Lisses, 320.
Lucanica, 314.
Palatium, 315.
Papiari (?), 4 n.
Paragauda, 278.
Paredri, 155.
Passaviera, 314.
Pompa, 179, 201.
Quartum, 273.
Salmuire, 324.
Scopus, 45.
Silex, 278.
Solea, 249.
Sorti di omini, 168 n.
Spina, 208 n.
Strategi 167.
Stoa, 320.
Stola, 279.
Strata, 314.
Tendrons (tendon), 114 n.
Trutina, 37, 309.

اباط, 2.
خدس, 3.
خراشة,
خش, 31.
دكان, 47.
سرطوطة, 248.
قرصعنة (?), 31.
قرطم, 35.
قرظ, 31.
قشر سليخة, 209.
كتخ, 10, 34.
كفت, 22.
كوز, 179.
مرتبة, 1.
ملح, 324.
ماء مالح, 324.
مور, 324.
هواكة (السبخة), 324.

Voir aussi les Notes additionnelles, à la fin de ce volume, pp. 323-4.

TRAITÉ PESAHIM

CHAPITRE PREMIER

1. La veille au soir du 14 Nissan, on examine à la clarté d'une lumière tout endroit susceptible de contenir du pain levé (pour le faire disparaître avant Pâques); mais dans tout endroit où l'on n'apporte jamais de pain, cet examen est inutile. En quel cas dit-on (ci-après) que, dans la cave [1], on doit examiner 2 rangées de tonneaux? Lorsqu'il s'agit de celle où le servant cherche du vin, en ayant du pain à la main (pendant le repas). Selon Schammaï, il s'agit de deux rangées s'étendant sur toute la surface de la cave [2]; selon Hillel, il s'agit seulement des deux rangs extérieurs les plus élevés.

Il est écrit (Exode, XII, 17-18) : « Vous observerez les pains azymes, car en ce même jour j'aurai retiré vos troupes du pays d'Égypte... Au premier mois, le 14e jour du mois, le soir, vous mangerez des pains azymes, etc. » Quel est le but de ce verset? Il ne saurait avoir en vue la fixation du moment initial où il faut manger de l'azyme, puisqu'il est déjà dit (ib. 15) : *Vous mangerez pendant 7 jours des pains sans levain;* et cette période de 7 jours ne saurait commencer dès le soir du 14 Nissan, puisqu'il est dit (ib. 18) : *Jusqu'au 21e jour du mois*, ce qui forcément fixe le point de départ au 15 du mois. Donc, il ne s'agit pas de déterminer le commencement de l'obligation de manger des azymes, mais le devoir d'enlever tout levain de la maison. Pourquoi opère-t-on à la clarté de la lumière? C'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, avec une lumière on peut mieux examiner les moindres recoins; et il faut opérer la nuit, car, dit R. Yossé, la lumière ne répand de bonne clarté que la nuit. Selon R. Mena, cette obligation d'examen est fixée à la nuit, en raison de ce qu'il est dit (ib. 17) : *Vous observerez ce jour-là en vos générations à titre d'ordonnance perpétuelle*; ces mots sont suivis de l'ordre relatif au 14, ce qui implique le précepte d'observer la journée complète, la nuit et le jour. Mais alors pourquoi ne pas commencer dès le 13, de façon à bien observer cette journée du 14 avant qu'elle commence? C'est que R. Mena admet aussi l'avis de R. Yossé, savoir que la lumière produit tout son bon effet la nuit. Est-ce à dire que l'on peut commencer cet examen du levain dès la nuit du 13, sans recommencer le soir du 14? Oui certes, et l'on peut procéder à cet examen dès les premiers jours de ce mois. R. Jérémie dit que R. Samuel b. R. Isaac demanda si l'on peut examiner à la lueur des torches? Cela ne va-t-il pas sans dire, fut-il répliqué? Non, parce que leur lumière vacille. Cette question de

1. Au terme araméen employé ici, J. Lévy compare l'arabe مرتبة, *specula*. 2. En largeur et en hauteur.

R. Samuel est conforme à son opinion, qu'il importe d'examiner avec une lumière qui éclaire bien[1]; et l'on peut la résoudre, sinon par un texte formel, du moins par une allusion biblique, puisqu'il est dit (Sophonie, I, 12) : *et il arrivera en ce temps-là que je fouillerai Jérusalem avec des lampes.* On peut aussi conclure qu'une lumière ordinaire est préférable à la torche, puisqu'il est dit (Prov. XX, 27) : *l'âme humaine est comme une lampe divine qui fouille jusque dans les entrailles.*

R. Yossé dit : on peut conclure de la Mishna qu'en cas d'examen accompli par erreur le jour, il est aussi valable, puisqu'il est dit plus loin (§ 3) : selon R. Juda, on recherche les traces du levain le soir du 14 Nissan, puis le même jour au matin, enfin à l'instant final du débarras. En réalité, ce n'est pas seulement l'avis de R. Juda, mais aussi celui des autres sages, puisqu'il y est dit ensuite : selon les autres sages, si l'on n'a pas opéré l'examen le soir du 14, on examinera en ce même jour. Faut-il aussi examiner à la clarté d'une lumière? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : on n'opérera cet examen ni à la clarté du soleil, ni à la lumière de la lune, ni à la lueur des étoiles, mais à l'aide d'une lampe; or, on comprend l'interdit d'user de la lumière de la lune et de celle des étoiles; mais à quoi bon interdire celle du soleil? Brille-t-il la nuit? Cela prouve que, même le jour, il faut examiner avec une lampe. De plus, non-seulement dans une maison où les rayons du soleil ne pénètrent pas, mais aussi lorsqu'ils y pénètrent et même le jour, il faut examiner avec une lampe. Dans les ruelles sombres, est-il permis *à priori* d'examiner avec une lampe, même au jour (puisqu'en raison de l'ombre, la lumière doit produire son effet)? Des paroles des rabbins il résulte une réponse négative, et même là une lumière allumée le jour ne brille pas autant que la nuit. Ainsi R. Houna raconte : lorsque pour éviter nos ennemis nous nous cachions dans les voûtes (ايطا) sombres, sises derrière la grande salle d'études[2], nous allumions des lampes; lorsqu'elles pâlissaient, nous reconnaissions l'arrivée du jour; et lorsqu'elles brillaient, il faisait nuit. C'est conforme à ce qu'a dit R. Aḥia b. Zeira : lorsque Noé entra dans l'arche, il emporta avec lui des perles et des pierres précieuses; lorsqu'elles pâlissaient, il savait que c'est le jour, et lorsqu'elles brillaient, il reconnaissait la nuit. Or, c'était important pour lui, afin de pourvoir à la subsistance des animaux qui mangent le jour[3] et de ceux qui se nourrissent la nuit. Mais n'est-il pas dit (Genèse, VI, 16) : *tu feras du jour* (une fenêtre) *à l'arche?* C'est que (dit-on), pendant le déluge, les planètes ne fonctionnaient pas (étant sans clarté), et l'on ne savait ni quand il faisait jour, ni quand il faisait nuit[4].

R. Jérémie demanda s'il faut procéder à cet examen dans les synagogues et les salles d'études. A quel cas cette question s'applique-t-elle? (Comment y supposer la présence du pain?) On en apporte pour nourrir le samedi les

1. Tossefta à ce tr. ch. I. 2. J. Lévy propose de lire : dans les cavernes de Tibériade. V. Midrasch Rabba sur Genèse, sect. 31. 3. B. Synhédrin, 108b. 4. Midrasch, ib., nº 25.

étrangers de passage, ou pour certains repas exceptionnels des néoménies. Mais alors ne va-t-il pas sans dire que l'examen est exigible? La question était nécessaire, parce qu'en raison de la grande clarté qui règne dans ces salles, on se demandait s'il ne suffisait pas de les examiner au jour, sans recourir à la lumière. De même, R. Yossé demanda si dans les cours de Jérusalem, où l'on mange les gâteaux d'actions de grâces et les flancs offerts par le naziréen[1], l'examen est nécessaire : ne sont-elles pas déjà à l'abri de tout soupçon, puisqu'il faut avoir souci de ne laisser aucun reliquat, sous peine de le brûler dès le matin (Lévit. VII, 15)? C'est que le présent cas est conforme à ce qu'a dit plus loin (II, 7) R. Zakharia, gendre de R. Lévi : les femmes, après les menstrues (au moment de prendre le bain légal), doivent ramasser leurs cheveux à la main et les peigner (pour qu'à l'aide de cette séparation l'eau puisse bien y pénétrer); mais si la femme d'un cohen se purifie pour manger l'oblation (ses bains sont plus fréquents), elle est dispensée de cet usage; enfin, lorsque cette dernière prend le bain légal après les menstrues, elle devra faire comme les autres femmes, afin qu'il n'y ait pas de distinction entre une femme menstruée et une autre. Il en sera donc de même ici pour la question de l'examen pascal entre les cours ordinaires et celles où l'on mange des sacrifices. R. Gamaliel b. R. Iniouna expliqua devant R. Mena que cela ne prouve rien : la menstruée qui a interrompu les bains pendant une période de 7 jours doit, pour cette raison, procéder à la séparation des cheveux (même si elle est femme de cohen); tandis que la femme de cohen qui prend le bain pour consommer des objets sacrés est dispensée de la préparation des cheveux, en raison de la fréquence des bains. Non, lui répondit R. Mena, il a fallu dire que cette dernière y est aussi soumise, parce qu'on n'établit pas de distinction d'avec celle qui (en dehors des menstrues) s'observe chaque jour si elle n'a pas de gonorrhée (cas semblable à la purification journalière du cohen pour les consommations sacrées). Les trous trop élevés des murs de la maison (hors de la portée), ou ceux qui sont trop bas à terre, l'appentis, la citerne, خدس, les combles, le faîte d'un pressoir, le sommet d'une armoire, la grange au blé, l'écurie, le magasin au bois, la pièce aux trésors, le réservoir du vin, celui de l'huile, le grenier aux fruits, n'ont pas besoin d'être examinés. Cette dispense se comprend pour les trous supérieurs ; mais, dans ceux du bas, n'est-il pas à craindre que du pain y soit tombé? La dispense même indique que l'on n'éprouve pas cette crainte. Selon R. Yossé, la dispense en ce cas est justifiée, parce qu'il s'agit de trous situés dans le même mur, l'un au-dessus de dix palmes, l'autre au-dessous de dix[2]. Mais n'a-t-on pas dit aussi que l'on dispense de l'examen les citernes (qui forment un creux du sol où des objets peuvent tomber facilement)? Cette dispense indique que l'on ne suppose pas un tel accident, et il n'est pas à supposer qu'un enfant y laisse tomber du pain, parce que la peur le détourne de ce côté. Mais n'y a-t-il pas à craindre

1. Casuistique *Neta' Schaschouim*, section I, § 7. 2. Dans cette cavité latérale, quoique basse, il ne peut guère rien tomber.

qu'en marchant on y pousse des miettes de pain ? On peut admettre qu'il s'agit d'une telle cavité pourvue d'un rebord (?λαβίς). Quant à la dispense pour le faîte d'un pressoir, ou le sommet d'une armoire, elle a seulement lieu si ces emplacements sont situés à plus de 3 palmes du sol ; mais, à une distance moindre, on les assimile au sol, et, par suite de la possibilité d'amener du pain, l'examen est exigible ; de plus, il s'agit du cas où l'on n'y a jamais placé de pain, car si l'on s'en est servi à cet effet, il faut l'examiner, à quelle hauteur que soit situé cet emplacement. Ce dernier avis, ajoute R. Mena, est exact ; sans quoi, l'on dirait qu'à l'égard des treillages [1], s'ils sont à une grande hauteur, il ne faut pas non plus les examiner (en réalité cet examen est dû). — On a enseigné : lorsqu'un lit, par sa situation, sépare une pièce en deux parts, qu'il y a des pierres et du bois au-dessous (formant une clôture complète), on devra examiner le côté extérieur, non l'intérieur. Or, c'est à cause de la présence des pierres et du bois qu'il y a dispense (il n'est plus possible alors d'admettre qu'une parcelle ait passé de l'autre côté) ; mais sans leur présence, l'examen du côté intérieur serait exigible ; n'est-ce pas reconnaître la crainte que du pain ait glissé là, malgré la situation basse du lit ? Il se peut, fut-il répondu, qu'un enfant ayant touché au pain ait glissé sous le lit et qu'il ait laissé des miettes. — La cave au vin a besoin d'être examinée, non celle qui contient l'huile. A quoi tient cette différence ? Pour le vin, on ne sait pas toujours d'avance quelle quantité est nécessaire au repas, et il arrivera au servant d'y entrer pendant le repas, ayant du pain à la main, tandis qu'il n'en sera pas de même pour l'huile, dont la quantité nécessaire est connue d'avance. Un réservoir, soit de vin, soit d'huile, n'a pas besoin d'être examiné. On appelle cave ordinaire (p. ex. dans la Mishnâ) celle qui aboutit à la cour, comme la huche au pain (par suite du voisinage, il peut arriver d'y porter du pain). Telle cave pourra être sujette aux règles du réservoir, et tel réservoir sera susceptible de l'application des règles de la cave : ainsi, lorsqu'on aurait honte de manger dans une telle cave (qu'il n'y a pas lieu de supposer la présence d'un reste de pain), elle sera sujette à la règle du réservoir et dispensée de l'examen. Lorsqu'au contraire on n'a pas honte de manger dans le réservoir et qu'une parcelle de pain a pu y rester, il subit les lois de la cave et devra êtra examiné. Telle cour sera considérée comme une ruelle [2], avec dispense d'examen, et telle ruelle pourra être envisagée comme une cour : si dans une cour il y a beaucoup de passants (ce qui empêche d'y manger), elle sera comme une ruelle et dispensée de l'examen ; une ruelle, au contraire, où il n'y a guère de passants, pourra servir parfois au repas et sera soumise, par conséquent, à l'examen. N'y a-t-il pas à craindre que les conducteurs d'animaux [3] passant par l'un de ces deux emplacements n'y apportent du levain ? Non, ce n'est pas leur usage de manger du pain avant de goûter le vin, mais des fruits sucrés (dattes ou

1. En branches fines de l'arbuste Papyrus (? Papiari). 2. Passage trop fréquenté pour s'y attabler. V. Jér., tr. *Kethoubôth*, VII, 7 (f. 31b, fin). 3. Ils achètent du vin en gros pour le revendre en détail ; et, avant de le goûter, ils mangent un peu.

figues), pour se rendre ensuite d'autant mieux compte du goût qu'a le vin. Celui qui part en voyage maritime au moins 30 jours avant Pâques n'a pas besoin d'examiner sa maison au sujet du levain ; mais si c'est dans le courant du mois qui précède la fête, l'examen est exigible. La dispense n'a lieu toutefois que s'il a l'intention de revenir avant Pâques ; mais, au cas contraire, fut-ce plus d'un mois avant Pâques, il faut procéder à l'examen avant le départ. De plus, il s'agit du cas où il y a doute sur la présence du levain ; mais, en cas de certitude, il faut l'enlever au préalable, le départ eût-il lieu dès le commencement de l'année. Selon R. Aba, même lorsqu'on a l'intention de revenir avant Pâques, il faut examiner la maison d'abord, de crainte que plus tard on change d'avis et l'on ne revienne pas dans sa maison.

On ajoute foi à tous ceux qui affirment avoir examiné la maison, même aux femmes et aux esclaves. R. Jérémie, au nom de R. Zeira, propose de rayer les femmes de cette règle, n'admettant pas qu'elles soient dignes de foi, parce qu'elles sont peu actives, et leur examen est superficiel. Aussi longtemps que les Cuthéens (Samaritains) préparent leurs azymes en même temps que les Israélites, ils sont dignes de foi pour l'examen ; mais s'ils ne les préparent pas en même temps, on ne les croit plus. Toutefois, ajoute R. Yossa, cette confiance leur est seulement accordée à l'égard des maisons, et on les soupçonne de ne pas examiner les cours ; car ils interprètent littéralement le précepte biblique (Exode, XII, 19) *qu'il ne soit trouvé de levain dans vos maisons*, à l'exclusion des cours. — On a enseigné[1] que R. Simon b. Gamaliel dit : toute pratique religieuse observée par les Cuthéens est suivie avec plus de minutie que par les Israélites proprement dits. Ce n'est vrai toutefois, ajoute R. Simon, qu'en principe, lorsqu'ils étaient plongés dans leurs villages et n'avaient pas eu de contact avec leurs voisins ; mais depuis lors, ils ne suivent plus les prescriptions religieuses ; ils n'en conservent plus de restes, et vu leur état corrompu, ils sont sujets au soupçon pour l'examen pascal. — Dans les réunions scolaires, ou salles d'études, on s'occupera des questions pascales pendant la fête de Pâques, comme à Pentecôte ou aux Tabernacles on traitera du sujet respectif de ces fêtes. Pendant le mois qui précède la fête, on donnera la priorité aux questions de ce genre ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce sera seulement pendant les deux samedis précédents. C'est conformément au premier avis (anonyme) que s'exprime plus loin R. Yoḥanan, et les autres compagnons adoptent l'avis précité de R. Simon b. Gamaliel. Ainsi, selon R. Yoḥanan, les sages (le préopinant) parlent d'un mois d'intervalle, de même que le législateur Moïse, au moment de la fête de Pâques, enseignait aux Israélites ce qu'ils auraient à faire lors de la 2e Pâque (le cas échéant), le 14 Iyar. Les autres compagnons justifient l'avis de R. Simon b. Gamaliel, en disant que Moïse, au commencement du mois de Nissan, enseigna les règles de la Pâques (2 semaines seulement d'avance).

« On examinera deux rangées de la cave », est-il dit. Selon R. Houna au nom de Rab, on examine une ligne verticale et une autre horizontale, formant

1. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; B. Hollin, 4a (renvois omis par M. Neubauer, *Géogr.* p. 165).

ensemble un Γ ; selon B. Kappara, il faut examiner deux lignes de ce genre. Si les tonneaux sont rangés au milieu de la pièce (de façon que l'accès est facile de toutes parts), il faut, selon R. Houna, étendre pour ainsi dire une toile au-dessus, en examinant une rangée de chaque côté et celle d'au-dessus ; selon Bar-Kappara, il faut procéder au double ; si les tonneaux sont rangés par degrés (en diminuant jusqu'en haut), il faudra examiner chaque degré par ligne horizontale et verticale en forme de Γ. R. Jacob b. Aḥa dit, au nom de Ḥiskia, ou Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan : on entend par rangée extérieure celle du sommet qui forme l'angle entre la porte d'entrée et la rangée supérieure parallèle au plafond. On a enseigné que la seconde rangée comprend celle qui est immédiatement au-dessous. Les rabbins avaient supposé que si l'on est d'avis d'examiner la rangée sise plus à l'intérieur, c'est à plus forte raison exigible pour celle qui est au-dessous ; mais si l'on doit seulement examiner celle d'au-dessous, la rangée sise plus à l'intérieur n'est pas soumise à l'examen (étant moins sujette à l'apport du pain). Lorsqu'il est arrivé que l'on a touché à une demi-rangée, il est évident qu'il faut alors examiner aussi celle qui est sise plus à l'intérieur et celle d'au-dessous ; mais quelle est la règle pour la demi-rangée à laquelle on n'a pas touché ? (Faudra-t-il, comme pour la première moitié, examiner aussi en avant et au-dessous, ou non ? Question non résolue). — Il est question ici de tonneaux entre lesquels il y a des intervalles vides ; mais s'ils se touchent, il suffit d'y passer la lumière (sans les déplacer). Cela prouve que l'on craint qu'il soit tombé du pain dans les creux. Non, dit R. Pinḥas de Joppé ; mais l'on craint d'avoir apporté du pain à la cave au moment d'y ranger les tonneaux.

2. On ne craint pas que (pendant l'examen d'un côté), une taupe traîne un fragment de pain d'une chambre à l'autre, ou d'une place à l'autre ; sans quoi, cette crainte n'aurait pas de fin, et l'on craindrait qu'elle le déplace d'une cour à l'autre, ou même d'une ville à l'autre.

Selon R. Yôna, il faut rectifier ainsi l'énoncé de la Mishnâ : d'une ville à l'autre, ou d'une cour à l'autre, ou d'un emplacement à l'autre, ou d'une pièce de la maison à l'autre (en commençant par l'endroit le plus éloigné) ; car si l'on éprouvait cette crainte entre une ville et l'autre, elle existerait à plus forte raison à l'égard de deux cours distinctes, ou de deux emplacements divers, et encore bien plus pour deux chambres d'une même maison. Selon R. Yossé, on peut conserver l'ordre de la version adoptée par la Mishnâ : « on ne craint pas qu'une taupe traîne un fragment de pain d'une chambre à l'autre, ou d'une place à l'autre ; sans quoi, il y aurait lieu de craindre qu'elle le déplace d'une cour à l'autre, ou même d'une autre ville, ce qui n'aurait pas de fin. » Or, si l'on ne craint pas ce déplacement d'une chambre à l'autre, à plus forte raison on ne le craint pas d'une place à l'autre ; et si on ne le craint pas en ce dernier cas, il en sera à plus forte raison de même d'une cour à une autre, et encore bien davantage d'une ville à une autre ; car, pourrait-on

exiger que tout Israël procède à l'examen juste au même moment? L'on n'éprouve donc pas cette crainte.

3. R. Juda dit : on examine, la veille au soir du 14 Nissan, le 14 au matin et au moment de la disparition finale; selon les autres sages, on ne procédera qu'à un examen, à l'un de ces moments, soit la veille au soir, soit le jour du 14, soit, — en cas d'oubli, — pendant la fête même de Pâques, soit au besoin après la fête (afin de ne pas mêler au pain qui sera permis l'ancien qui est interdit). Ce que l'on trouvera alors devra être mis de côté avec soin pour être brûlé, afin d'éviter un nouvel examen.

R. Yoḥanan dit : R. Juda prescrit d'examiner trois fois, parce que la Bible exprime 3 fois la défense de ne pas laisser subsister de levain (Exode, XIII, 7 *bis*, et Deutér. XVI, 4). Mais n'est-il pas dit aussi (Exode, XII, 5) : *vous débarrasserez le levain de vos maisons* (n'est-ce pas un 4e précepte à ce sujet)? On n'en tient pas compte, parce que c'est un précepte affirmatif. Mais, n'est-il pas dit (d'une façon négative) *que, pendant sept jours, il ne soit point trouvé de levain dans vos maisons* (ib. 19)? C'est que, répond R. Yossé, comme il y a une corrélation intime entre ces deux sortes de défenses, dépendant l'une de l'autre, elles forment en réalité une seule. Or, par l'expression isolée *qu'il n'apparaisse pas à toi* (XII, 17), on aurait pu supposer qu'un dépôt (païen) de levain confié chez toi pourra être conservé [1] ; c'est pourquoi l'autre expression, *qu'il ne soit point trouvé de levain dans vos maisons* (XII, 19), le défend formellement. D'autre part, s'il y avait seulement cette dernière expression, on eût pu croire qu'il est interdit d'abandonner à cet effet au païen un emplacement quelconque de la maison, hors de la vue ; c'est pourquoi il est dit (plus haut) : *à toi*; et par conséquent il est défendu de conserver le dépôt de levain que voudrait faire un païen (dont on est responsable), mais il est permis de lui abandonner un coin hors de la vue. Il semble (d'après cette explication) que R. Juda se contredit lui-même, puisque dans la Mishna il dit : « on examine la veille au soir du 14, le matin de ce jour et au moment du débarras final ; selon les autres sages, si l'on n'a pas procédé à l'examen le soir, on le fera le matin, et, à défaut pendant la fête, ou même après. » Pourquoi donc R. Juda n'admettrait-il pas le triple examen à cette époque tardive? Car si l'on est tenu d'y procéder trois fois avant la limite finale, il devrait en être à plus forte raison de même au moment de la limite finale ? C'est qu'en effet R. Juda n'exige pas un triple examen, et il s'oppose seulement à l'avis des autres sages, qui prescrivent d'examiner au besoin après la fête de Pâques, si ce n'était pas déjà fait, tandis qu'il ne le prescrit plus après la cessation de l'interdit.

« Ce que l'on trouvera alors devra mis de côté avec soin, » est-il dit. Comment procède-t-on? On le couvre d'un vase, pour le mettre à l'abri la nuit. Si,

1. Casuistique de Ben-Ephraïm, section I, nº 37.

le matin, en retournant le vase, on ne trouve plus le fragment de pain déposé là, on peut supposer qu'une main d'homme l'a enlevé. Si ne l'ayant pas couvert d'un vase on ne le retrouve plus, suffit-t-il d'examiner l'appartement, sans aller au delà, ou faut-il aussi examiner le voisinage, de crainte qu'une taupe l'ait entraîné là? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit[1] : si dans une chambre un cadavre est déposé et qu'un fragment de la grandeur d'une olive se trouve avoir été enlevé, qu'ensuite l'on cherche en vain sans le trouver, la pièce sera déclarée pure (on supposera qu'un homme impur l'a emporté) ; si on le retrouve plus tard, la chambre sera déclarée impure par effet rétroactif (pour tout ce qu'elle contenait alors). On compare entr'eux ces deux cas, de la pièce impure et de l'examen pascal (en tirant des déductions réciproques de l'un à l'autre) : ainsi, d'une part, il importe peu qu'un fragment de cadavre se soit perdu spontanément, ou qu'après l'avoir déposé là on ne le retrouve pas ; il faut le rechercher si, dès l'abord, il n'avait pas été bien couvert (comme pour le levain). D'autre part, il n'est nécessaire d'examiner que l'appartement d'où ce morceau a disparu, sans chercher au delà. Mais, selon R. Juda, ne serait-on pas dispensé tout à fait de l'examen, même dans cette maison? C'est ce qui résulte du fait suivant raconté par R. Juda : la servante d'un batteur d'olives à Rimmon[2] laissa tomber un avorton dans un puits; un cohen s'approcha de l'orifice afin d'examiner le sexe du rejeton et étudier (d'après cela) les divers cas d'impureté ; heureusement pour le cohen, qui avait failli se rendre impur en couvrant le puits et en formant une tente sur ce cadavre, ce dernier avait disparu. Le cas fut soumis aux sages, pour savoir quel est légalement l'état du cohen : ils déclarèrent qu'il restait pur, parce qu'il est dans l'usage de la taupe d'entraîner ce qu'elle trouve et de le dévorer (Pourqnoi donc n'admet-on pas le même principe pour la maison et ne la dispense-t-on pas de l'examen?) Il y a toutefois cette différence que la taupe court après la chair, non après le pain (de ce dernier, ou pourra supposer qu'un enfant l'a enlevé) ; ou encore en admettant qu'elle entraîne aussi bien le pain que la chair, elle dévore seulement cette dernière, tandis qu'elle laisse ensuite le pain (il faut donc le rechercher pour le brûler). Les rabbins de Césarée expliquent au nom de R. Abahou qu'en principe on ne craint pas qu'une taupe entraîne l'objet ; R. Juda éprouve au contraire cette crainte (aussi, dans la même maison, il prescrit la recherche).

4. R. Méir dit : on peut manger du levain pendant les 5 premières heures du 14 Nissan (jusqu'à 11 h. du matin), et l'on brûle ce qui reste au commencement de la 6e heure. R. Juda dit : on mangera seulement pendant 4 heures (de crainte d'empiéter au delà), on suspendra pendant la 5e (sans que la jouissance en soit interdite aux animaux), et l'on brûle le reste au commencement de la 6e heure.

Voici les motifs de chacune de ces opinions : selon R. Méir, la 6e heure n'est interdite que par extension rabbinique (de crainte de confusion avec la 7e) ;

1. Tossefta sur le tr. *Taharôth*. 2. Neubauer, p. 118.

selon R. Juda, cette 6e heure est interdite par la Loi. Le premier se fonde[1] sur ce qu'il est dit (Exode, XII, 15) : *seulement, le premier jour, vous ôterez le levain etc.*, en appliquant ce jour au 15 Nissan (1er de la fête), la veille étant une extension ; et ce n'est pas à dire que l'interdit commence seulement à la nuit du 15, puisque le terme *seulement* implique une exclusion anticipée, un surcroit d'interdit, savoir qu'il suffit d'une heure avant le coucher du soleil pour enlever tout levain. R. Juda entend l'expression de ce verset, *au premier jour*, dans le sens de « jour précédent », ou le 14 ; et non pas que dès ce jour entier le levain soit interdit, mais pendant une partie, en vertu du terme restrictif *seulement*, c'est-à-dire en partageant le jour en 2 parts, dont l'une admet encore la consommation du levain, et l'autre est réservée à l'azyme (à partir de midi). Est-ce que R. Méir ne se contredit pas? Tantôt il attribue au terme *seulement* un sens explétif, tantôt un sens restrictif[2]? Ce n'est pas une contradiction, dit R. Samuel b. Abdima, puisqu'au sujet du levain également, c'est une sorte d'exclusion du 14 nissan, que dès ce jour il soit interdit. R. Méir justifie aussi son opinion par ce verset (Deuter. XVI, 3) : *tu ne mangeras pas de pain levé auprès de lui* (de l'agneau pascal) ; c'est donc au moment de cette dernière consommation, à la nuit, que commence l'interdit. Selon R. Juda, cet interdit a lieu dès la préparation de l'agneau pascal (à partir de midi). Aucun de ces versets n'est inutile, selon R. Juda : il applique un précepte affirmatif et une défense négative à la consommation, comme il y a la même série de préceptes pour l'ordre d'enlever tout levain. Ainsi, pour l'interdit d'en manger, il est dit (ibid.) : *pendant 7 jours tu mangeras des pains azymes auprès de lui*, non du pain levé ; or, une défense déduite d'un précepte affirmatif équivant à un ordre affirmatif ; la défense négative de ce même sujet est contenue dans l'expression « tu ne mangeras pas de levain auprès de lui. » Pour l'ordre d'enlever tout levain, le précepte affirmatif est renfermé dans les mots « vous enleverez tout levain », et la défense négative dans ceux-ci : « que pendant 7 jours on ne trouve point de levain dans vos maisons » (Exode, XII, 19).

R. Méir a dit plus haut qu'à partir d la 6e heure (midi), l'interdit du levain est prescrit par les rabbins (la limite légale étant seulement d'une heure avant la nuit) ; si donc c'est interdit à partir de la 7e heure, à titre de précaution, pourquoi déjà la 6e heure est-elle interdite au même titre ? Établit-on une haie autour d'une haie ? Non, c'est une seule mesure préservatrice, de crainte de confusion entre la 6e et la 7e. De même, R. Juda dit : à partir de la 5e heure, l'interdit est applicable par ordre rabbinique ; en réalité, cet ordre s'applique plutôt à la 6e ; et si on l'étend déjà à la 5e, ce n'est pas pour établir une double haie, mais pour éviter toute confusion fâcheuse d'heures. Or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisque plus loin (II, 7) il dit qu'une telle confusion est inadmissible? C'est que, répond R. Yossé, ailleurs il s'agit d'un cas

1. Jér., *Synhédrin*, V, 3 (f. 22d). 2. Au tr. *Beça*, même série, I, 10 (f. 60d), il déduit de ce terme une restriction au sujet de ce qu'il est permis de faire les jours de fête, tandis qu'ici il l'applique à étendre la défense du levain au 14 Nissan.

de témoignage soumis à l'appréciation du tribunal qui est attentif ; tandis qu'ici l'objet de brûler tout reste de levain est confié parfois aux femmes, qui, par leur nature indolente, sont plutôt sujettes à se mettre en retard. R. Yossé b. R. Aboun répond ainsi à l'objection : ailleurs les deux avis diffèrent notablement, en ce que l'un parle du commencement de la 5e heure et l'autre de la fin de la 7e ; tandis qu'ici il s'agit d'un intervalle de temps moins étendu, entre la fin de la 5e heure et le commencement de la 7e (plutôt sujette à confusion). On a enseigné en effet qu'au commencement de la 5e heure, le soleil penche encore vers l'est, et à la fin de la 7e il incline à l'ouest, car jamais il n'incline de ce côté avant la fin de la 7e heure (on pourrait donc se tromper pour le commencement de cette 7e heure).

Rab dit : même selon R. Méir (qui dit qu'à partir de midi le levain est seulement interdit par mesure rabbinique), celui qui à partir de la 6e heure aurait pris du pain levé pour consacrer une femme, aurait accompli un acte sans valeur. Cet avis est juste, dit R. Houna ; car, si pendant Pâques on emploie dans le même but des froments granulés sauvages, l'acte ne sera pas non plus valable ; et cependant, quoique devenus humides, ils ne sont pas comestibles à ce moment, et c'est par simple mesure rabbinique qu'il est défendu d'en user à cet effet (de même, il est défendu d'employer pour un mariage le 14 Nissan du vrai levain, interdit alors par simple mesure rabbinique). Un homme avait mis en dépôt un double sac, δύω σάκκοι, de croûtes de pain chez R. Ḥiya le grand ; R. Yossé b. R. Aboun dit que c'était Yoḥanan de Ḥikouk[1]. R. Ḥiya alla demander à Rabbi ce qu'il devait faire de ce dépôt (qu'il ne pouvait conserver pendant Pâques) : il faudra le vendre par voie judiciaire, répondit Rabbi, avant la limite finale de la disparition (de façon à ne pas le faire perdre au déposant). Une personne avait mis en dépôt des tonneaux de confiserie, كتخ, chez R. Ḥiya b. Asché ; et lorsque l'on consulta Rab sur ce qu'il y avait à faire, il déclara aussi qu'il fallait le vendre par voie judiciaire, en temps opportun. — Quelle sera l'heure adoptée pour l'enlèvement (lequel des 3 moments indiqués par la Mishnâ prévaudra) ? Selon R. Jérémie, ce sera le matin ; selon R, Aba, ce sera la 5e heure, ou l'instant adopté par R. Juda. L'avis de R. Jérémie est juste, dit R. Yossa, car il ne s'agit pas de pouvoir encore toucher à ce pain (seule chose encore permise à la 5e h.), mais de le vendre pour la consommation, afin de restituer au propriétaire la valeur qui serait perdue plus tard. Est-ce qu'à la 5e heure, selon R. Juda, le grain n'a aucune valeur ? Voici, dirent les compagnons, les distinctions à établir pour ce sujet : le consécration faite, pour en payer le montant au Temple, est valable (car l'on peut encore en tirer parti pour les animaux) ; mais, comme oblation, celle-ci est sans valeur, parce qu'elle est destinée à la consommation directe, pour laquelle il est trop tard. Au contraire, dit R. Yossé, l'inverse semble plutôt admissible : la consécration n'est pas valable, mais l'oblation l'est ; l'objet consacré à ce moment tardif est sans valeur, parce qu'on ne peut pas

1. Cf. Jér., tr. *Baba mecia'*, III, 7 (f. 9a, fin).

racheter les saintetés pour les donner à manger aux chiens ; l'oblation, au contraire est valable, étant émise dans les conditions légales de pureté, sauf à ne pas la manger en raison de la présomption rabbinique et devoir, par conséquent, la brûler.

5. R. Juda dit encore : Deux gâteaux des offrandes d'actions de grâce, devenus impropres, étaient déposés sur la galerie au sommet du Temple, d'une façon bien visible pour tous. Aussi longtemps qu'ils étaient posés, tout le peuple mangeait du pain levé ; lorsqu'un gâteau était enlevé, on suspendait la consommation, sans pourtant brûler encore ce qui reste ; une fois les deux gâteaux enlevés, on savait que c'est la dernière limite et qu'il faut brûler tout levain. R. Gamaliel dit : on mange des mets profanes jusqu'à la fin de la quatrième heure ; pendant toute la cinquième, on consomme encore de l'oblation (vu l'interdit de détruire des saintetés en temps inopportun) ; mais on la brûlera dès le commencement de la sixième heure, s'il en reste.

R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanaï : il peut même s'agir de gâteaux aptes à la consommation ; seulement, ils sont impropres par ce fait que l'on n'a pas égorgé le sacrifice en leur présence due légalement (Lévit. VII 13). S'il en est ainsi, que par le sacrifice ils sont consacrés définitivement, on devrait, en ce cas, pouvoir les racheter et les consommer à l'état profane, avant l'instant de les brûler? C'est que, répond R. Ḥanania, à ce moment tardif il reste encore beaucoup de profane devant lui qu'il ne peut pas arriver à manger ; encore moins rachètera-t-il les saintetés qu'il n'a pas le temps de manger. Rabbi dit : il s'agit de gâteaux devenus inaptes au service sacré ; car, en raison du levain que ces gâteaux contenaient (et qu'ils ne pouvaient être offerts à Pâques), on se hâtait de les offrir la veille de Pâques, et, par suite de leur grande accumulation, des accidents étaient inévitables, comme de laisser tomber une goutte de sang du sacrifice, de sorte qu'il y avait inaptitude du service public. On a enseigné : comme second signe pour la limite finale de la présence du pain, on voyait à Jérusalem deux vaches labourant la montagne sacrée ; lorsqu'on voyait une seule, on cessait de manger, et lorsqu'on ne les voyait plus toutes deux, on brûlait le reste. Mais comment ce labourage était-il possible, puisque Jérusalem devait alors faire partie des localités où il est d'usage de ne pas travailler le 14 Nissan ? En effet, elles avaient seulement cette apparence, de loin, pour servir de signal. Selon d'autres, on brûlait deux lumières, dont on éteignait d'abord l'une, puis l'autre ; ou encore, c'étaient deux toiles suspendues à une grande hauteur et retirées successivement. Il n'y a pas de contestation entre ces divers avis, dit R. Pinḥas : en semaine, on avait recours au signal des vaches, ou à celui des lumières ; mais si le 14 était un samedi (où ces signaux ne pouvaient avoir lieu), on avait recours aux toiles. Mais, demanda R. Ḥanania en présence de R. Mena, pourquoi ne

pas établir des sonneries de trompettes comme signal ? C'est que, répondit-il, on pouvait les confondre avec celles qui avaient lieu au Temple pour les sacrifices quotidiens, et provoquer des retards fâcheux. Mais n'est-il pas dit[1] que, le vendredi après-midi, on faisait entendre trois sonneries pour avertir le peuple d'avoir à cesser tout travail, et plus tard 3 autres au moment de l'instant final de séparation entre le moment profane et le commencement de la solennité du sabbat ? C'est que, fut-il répondu, ces sonneries ayant lieu tous les vendredis, on ne pouvait pas se tromper sur leur signification, tandis qu'en adoptant ce signal une fois par an, il pouvait donner lieu à des confusions.

Pourquoi R. Gamaliel accorda-t-il une heure supplémentaire, la 5e, à la consommation de l'oblation ? Est-ce parce qu'il s'agit d'un objet sacré, ou parce que ses consommateurs (les cohanim seuls) sont nombreux ? Il y a une différence entre ces 2 motifs à l'égard des gâteaux d'actions de grâce, qui sont sacrés, mais peuvent être mangés par de simples israélites. Or, si pour l'oblation il y a un surcroît d'une heure, en raison du petit nombre des consommateurs, ce motif ne leur est pas applicable, et on ne peut pas les manger à la 5e heure ; si au contraire la question de sainteté domine, elle leur est applicable. On peut résoudre le doute de ce que R. Nathan dit : on enlevait 2 gâteaux encore propres au service, puis on avait encore une heure (la 5e) pour les manger ; à ce moment, on cessait de manger le profane, sans se mettre encore à le brûler ; or, ce surcroît ne peut pas avoir pour motif de rareté des consommateurs (puisque les simples israélites en mangent), mais la question de sainteté prédomine, laquelle est applicable aussi à l'oblation. Il paraît, dit R. Juda B. Gazi, que l'avis de R. Gamaliel sert de règle, parce qu'il procède (pour ainsi dire) de 2 autres avis (celui de R. Juda pour le profane et de R. Meir pour l'oblation). C'est aussi ce qui a été déclaré par R. Aboun, ou R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yehoçadaq.

6. R. Ḥanania, le chef des Cohanim, dit [2] : du temps où les cohanim exerçaient leur sacerdoce au Temple, ils ne se privaient pas de brûler la chair sacrée devenue impure par le contact au second degré, avec celle qui était devenue impure par un contact du 1er degré, quoique par ce procédé on redoublait l'impureté de la partie légèrement affectée (au 2e degré).

Bar Kappara dit : le principe de l'impureté (1er degré) est interdit par la Loi[3] ; celle qui en dérive (par contact) l'est par mesure rabbinique. Selon R. Yoḥanan, l'un et l'autre sont interdits par le texte légal. Or, d'après B. Kappara, on comprend l'expression de notre Mishnâ : « bien qu'il y ait un surcroît d'impureté à celle qui existe déjà » ; mais, selon R. Yoḥanan, le principe de

1. Tr. *Soucca*, V, 5. 2. Tr. *Edouyoth*, II, 1. 3. En parlant d'impureté capitale dans la Mischnâ, on songe à l'impureté légale. V. Jér., tr. *Maasser schéni*, III, 8 (t. III, p. 226) ; même série, tr. *Schekalim*, VIII, 3 (f. 51b).

l'impureté constitue par le contact un 1er degré, et celle qui en dérive constitue un second degré ; or, la chair devenue d'abord impure par un dérivé de l'impureté, ou 1er degré, l'est au 2e, soit dans son état primitif ; en quoi donc y a-t-il addition ? C'est qu'il y avait un 3e degré ayant touché au 1er degré et formant un 2e degré qui, par le contact avec l'impureté première, repasse à l'état de 2e degré. On a enseigné [1] selon l'école de Schammaï : on ne doit pas brûler de la chair devenue impropre à la consommation (p. ex. par suite de reliquat, ou de tout autre cause secondaire) avec de la chair sacrée devenue impure et qu'il faut légalement brûler ; l'école de Hillel permet de les joindre, toutes deux devant être brûlées. Or, d'après l'explication de la Mischnâ donnée par B. Kappara, on comprend qu'il soit admis de pouvoir brûler la sainteté devenue impropre à la consommation, en vertu d'un texte légal, avec celle qu'une impureté légale a rendue impropre ; de plus, il a fallu que R. Ḥanania enseigne qu'il est admis de pouvoir même brûler une simple impureté rabbinique avec l'impureté légale ; mais, selon l'explication de R. Yoḥanan, comment justifier l'avis de R. Ḥanania ? S'il est permis de brûler ce qui est légalement défectueux (impropre) avec l'impureté légale, à plus forte raison peut-on brûler une impureté légale avec une autre impureté du même genre (puisque d'après lui, celle qui dérive du principe est aussi interdite par la Loi) ? C'est que, fut-il répondu, l'avis de R. Ḥanania est à la fois conforme aux deux écoles, et son enseignement est nécessaire d'après Schammaï (qui d'ordinaire n'admet pas le mélange des objets à brûler). R. Mena dit en présence de R. Yossa : on comprend l'avis de R. Ḥanania, disant de brûler tout simultanément, d'après l'explication de R. Yoḥanan, qui considère comme interdit légal la dérivation de l'impureté ; mais comment justifier cet ordre de brûler s'il s'agit d'une simple mesure rabbinique ? Car, R. Yoḥanan dit : en six cas douteux, on a suspendu la décision à prendre (sans rien brûler), et lorsqu'on arriva à Ouscha, il fut déclaré qu'il fallait tout brûler en ces cas. Or, R. Ḥanania le chef des cohanim était certes antérieur à la réunion d'Ouscha, époque à laquelle on ne brûlait pas encore les impuretés par mesure rabbinique ; comment donc admettre que l'on brûlait cette chair ? On peut l'expliquer, répondit R. Mena, en disant qu'il s'agit du cas où la chair est devenue impure par le contact d'un verre (qui est une impureté rabbinique, et la déclaration de la brûler est antérieure à R. Ḥanania). Mais en admettant qu'il s'agit de ce cas, l'objection subsiste : R. Zeira ou R. Abouna n'a-t-il pas dit [2] au nom de R. Jérémie que Yossé b. Yoëzer de Cereda et Yossé b. Yoḥanan de Jérusalem ont déclaré impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre ? Et R. Yôna ne dit-il pas : R. Juda b. Tabaï et Simon b. Schetaḥ ont déclaré impurs les vases de métal, comme Hillel et Schammaï ont prescrit d'avoir bien soin de la pureté des mains (de crainte d'un mauvais contact) ? Il se peut que, selon R. Jérémie, les 2 cas du sol païen

1. Tossefta à ce traité, ch. I. 2. Cf. tr. *Schabbat*, I, 4, fin (t. IV, p. 20) ; tr. *Kethouboth*, VIII, 11.

et du vase en verre aient été encore en suspens à ce moment ; tandis que R. Yossé (qui a répondu qu'il s'agit d'une impureté par suite du contact d'un vase en verre) est d'avis que la question de sol païen fait partie des cas en suspens, non l'impureté du vase en verre, qu'il faut brûler. Voici quels sont les 6 cas[1] en suspens (douteux) : le doute par survenue de l'oblation dans un champ où un mort est enterré (on ne sait pas au juste l'emplacement) ; le doute du sol païen (tout entier soupçonné de servir aux tombes) ; le doute sur la pureté des vêtements des gens ignorants ; le doute sur un flux (de crainte qu'il soit de la gonorrhée) ; le doute à l'égard de l'urine, afin de savoir si elle provient d'un homme (et rend impur), quoiqu'elle soit vis-à-vis de celle d'un animal (impropre à la contagion) ; enfin, le cas de certitude que l'oblation a touché l'un de ces objets, mais en ignorant si ceux-ci étaient impurs, ou non. Dans ces cas, il faut brûler l'oblation.

8. A ce qui vient d'être dit R. Akiba ajoute : du temps où les cohanim exerçaient leurs fonctions au Temple, ils ne se privaient pas de consumer de l'huile d'oblation devenue impropre à la consommation par suite du contact d'un cohen purifié le même jour (qui ne sera tout-à-fait dégagé de l'impureté qu'à la nuit et représente un troisième degré), dans un chandelier de métal contaminé au contact d'un cadavre (et formant par conséquent une impureté capitale), quoique ce mélange augmente le degré d'impureté de l'huile (qui, du troisième degré, passe au deuxième, par contact avec le premier).

D'après l'explication précitée de R. Yoḥanan, on comprend en quoi consiste l'addition de R. Akiba : jusqu'à présent, on savait (par R. Ḥanania) que l'on peut brûler une impureté légale du 3e degré avec une autre impureté légale du 2e degré ; sur quoi R. Akiba ajoute qu'il est même permis de joindre, pour les brûler, une impureté légale (du 3e degré) avec une impureté du premier degré (mélange bien plus grave). Mais, selon l'explication précitée de Bar-Kappara, il est permis plus haut de joindre une simple impureté par mesure rabbinique à une autre défendue par la loi, et ici le mélange devant être brûlé, comporte une simple inaptitude légale à côté d'une impureté légale ; or, loin d'être un surcroît d'autorisation, n'est-ce pas une diminution ? On peut admettre, fut-il répondu, que R. Akiba parle[2] d'un cohen purifié le même jour pour s'être trouvé dans un champ mortuaire douteux, ce qui est un cas d'ordre rabbinique[3]. — R. Ḥanania (est-il dit plus haut) exprime son avis conformément à tous, aussi bien selon Schammaï que selon Hillel. R. Mena dit en présence de R. Yossé : R. Akiba (en autorisant le mélange de deux impuretés plus distinctes) se conforme à son opinion exprimée ailleurs, que du verset « S'il en tombe dans l'intérieur d'un vase d'argile, le tout sera impur (Lévit.

1. Tr. *Taharôth*, IV, 5. 2. Jér., tr. *Sôta*, V, 4 (f. 20b). 3. L'addition consiste en ce que, cette fois, on joindra à un interdit légal une inaptitude rabbinique, laquelle acquiert par là un degré plus élevé d'impureté.

XI, 33), » on déduit qu'il y a légalement une extension d'impureté de là à d'autres objets (de même ici, le contact amènera un degré d'ordre légal). R. Yossé b. R. Aboun dit : bien que R. Ismael (l'interlocuteur de R. Akiba) ne déduise pas dudit verset qu'il y a propagation légale d'impureté d'un comestible à l'autre, il l'admet du moins à l'égard des vases entre eux (et ici il s'agit aussi de vase). Selon une version de la Mishnâ, le chandelier même a touché au cadavre ; selon une autre version, il a touché celui qui est impur d'un tel contact (au 2e degré). Entre ces 2 versions, il n'y a pas de désaccord ; la première s'applique au cas où le vase est de bois, lequel s'identifie avec ce qu'il a touché directement et devient (en ce cas seul) un principe d'impureté ; l'autre version s'applique au cas où il s'agit d'un vase en métal, lequel même en cas de contact par intermédiaire, devient l'égal de la première impureté. Il est inévitable de supposer qu'il s'agit de tels vases, et non d'argile ; car, du verset « tout vase ouvert etc. est impur » (Nombres, XIX, 15), on déduit que ce vase est impur quant à lui, mais sans devenir rétroactivement un principe d'impureté (comme le devient le métal).

(8). R. Méir dit : de ces diverses décisions rabbiniques nous apprenons qu'à l'arrivée de Pâques on brûlera simultanément l'oblation pure avec l'impure (malgré leur inégalité). Selon R. Yassa, il n'y a pas lieu d'en tirer cette déduction. R. Eliézer et R. Josué sont d'accord pour admettre qu'il faut brûler séparément chacune de ces sortes ; ils ne sont en désaccord qu'au cas où l'une est douteuse et l'autre impure : R. Eliézer prescrit alors de brûler chacune à part, parce que l'on est tenu de préserver l'oblation encore douteuse ; R. Josué dit de les brûler toutes deux ensemble.

On entend par l'expression « à l'arrivée de Pâques » le 14 Nissan. De même, par l'expression (précédente) « de ces diverses décisions rabbiniques », il faut, selon R. Yoḥanan, se reporter aux paroles de R. Akiba et de R. Ḥanina, le chef des cohanim (§ 6) ; selon R. Simon b. Lakisch, il s'agit des paroles de R. Eliézer et de R. Josué [1] au sujet de 2 tonneaux, dont l'un s'est brisé au grenier supérieur et dont l'inférieur est impur (contaminant ce qu'il reçoit) : R. Eliézer et R. Josué s'accordent à dire que si l'on peut en sauver un quart de mesure dans un récipient avec pureté, il faut le faire ; il n'y a de discussion qu'au cas où ce serait impossible : selon R. Eliézer, il vaut mieux laisser descendre le contenu du premier tonneau que de le rendre impur au contact des mains (à défaut de vase), tandis que R. Josué autorise même ce contact impur (c'est permis, parce que l'oblation est en tous cas perdue ; il en est de même ici la veille de Pâques). Or, dit R. Zéira en présence de R. Yassa, selon l'explication de R. Yoḥanan, on s'explique l'emploi de cette expression, qui se rapporte aux avis émis dans le § précédent ; mais, d'après l'explication de R.

1. Tr. *Troumôth*, VIII, 8 (t. III, p. 101-3).

Simon b. Lakisch, que vient faire ici l'opinion de R. Eliézer et de R. Josué? (En quoi intéresse-t-elle le présent sujet?) Ce sont des tanaïtes, répondit-il, qui s'occupent de la question de brûler de l'oblation pure avec l'impure (comme ici). R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : tous s'accordent à dire que si l'on trouve du levain d'oblation à la 16e heure (lorsque Pâques a depuis longtemps commencé), on brûle ensemble la pure avec l'impure. Il posa la question suivante : pourquoi R. Yassa (de la Mishnâ) dit-il « qu'il n'y a pas lieu de tirer cette déduction » ? Il avait bien entendu exprimer par R. Yoḥanan (son maître) que l'expression « leurs décisions » se rapporte à R. Akiba et R. Ḥanania ; et de même, d'autre part, il avait entendu formuler l'opinion de Bar-Kappara que l'impureté capitale en question là est un interdit légal, et le dérivé d'impureté n'est qu'une défense d'ordre rabbinique ; mais il n'avait pas entendu R. Yoḥanan contester ensuite l'avis de Bar-Kappara et dire que d'après la Mishnâ il s'agit, dans l'un et l'autre cas, d'impuretés légales. Or, il se demandait : comme tous reconnaissent qu'une fois Pâques commencé, on brûle ensemble le pain pur d'oblation avec l'impur, parce que l'un est devenu impropre en vertu de la Loi comme l'autre est une impureté légale ; de même, on doit pouvoir brûler l'interdit d'ordre rabbinique (ou l'oblation en pain à la 6e h. du 14 Nissan) avec une impureté légale, aussi bien que l'on brûle une impureté d'ordre rabbinique (d'après R. Ḥanina) en même temps qu'une impureté légale grave (pourquoi donc R. Yassa ne trouve-t-il pas cet avis juste) ? Il faut dire que, selon R. Yassa, il y a une différence entre un interdit et une impureté (les deux choses n'impliquent pas d'analogie). S'il en est ainsi, pourquoi R. Yoḥanan dit-il qu'à la 16e heure (une fois Pâques commencé) tous prescrivent, d'un commun accord, de brûler l'oblation pure avec l'impure ? C'est donc que l'on n'admet pas de distinction à établir entre un interdit légal et une défense pour cause d'impureté ; il faut les brûler en même temps, sans divergence, et pourquoi R. Yassa de la Mishnâ n'admet-il pas la corrélation? C'est que, selon R. Ḥanina, la Mishna parle aux 2 cas d'impuretés légales (quoique de degrés divers), tandis qu'ici il serait question de mêler un interdit rabbinique avec une mesure légale (deux cas incompatibles selon R. Yassa). R. Ḥiya b. Abba vint de Çor (Tyr) et dit au nom de R. Yoḥanan : pour la dérivation d'impureté, comme pour le principe, il s'agit d'un interdit légal (dans l'avis de R. Ḥanina) ; aussi R. Yoḥanan a eu raison de dire qu'à la 16e heure tous s'accordent à prescrire la combustion simultanée, car là il s'agit de parallèles entre 2 impuretés légales (différant seulement par les degrés), tandis que dans notre Mishnâ il s'agit de joindre un objet interdit par mesure rabbinique (le levain d'oblation à la 6e h.) avec une impureté légale. Voilà pourquoi R. Yossé (dans la Mishnâ) dit qu'il n'y a pas lieu de tirer cette déduction. Par contre, il y a une objection à formuler contre R. Méir : pourquoi, selon lui, R. Yossé dit-il qu'il n'y a pas lieu de tirer la déduction, malgré les analogies? Or, Bar-Kappara admet l'explication de R. Simon b. Lakisch, d'attribuer le terme « leurs décisions » à R. Éliézer et R. Josué ;

reste donc l'objection suivante : comment Bar-Kappara justifie-t-il, ladite observation de R. Yossé, puisqu'il est dit en commençant : « Selon R. Meir, de ces diverses décisions nous apprenons, etc. », déduisant des analogies entre les défenses légales et celles d'ordre rabbinique? R. Abin répond que R. Méir, selon son opinion, donne aux décisions rabbiniques autant de gravité qu'aux ordres légaux ; et où a-t-il exprimé cet avis? On le trouve par exemple, dit R. Hinena, dans la Mishnâ suivante : lorsqu'une femme aperçoit une tache sur sa chemise, elle devra, selon R. Méir [1], être sujette au doute d'impureté, de crainte que cette tache soit l'indice d'une gonorrhée ; selon les autres sages, il n'y a pas de motif suffisant pour craindre la gonorrhée (qui est seule déclarée impure par la loi). On a enseigné ailleurs [2] : S'il y a doute sur l'arrivée d'une impureté à un tonneau d'oblation, il faut, selon R. Eliézer, le déplacer, et s'il était dans un endroit abandonné pour être perdu, on le mettra dans un lieu caché ; s'il avait été découvert, on le recouvre. Selon R. Josué, au contraire, s'il se trouvait dans un endroit caché, on l'exposera à l'abandon (pour qu'il se perde par voie naturelle), et s'il avait été couvert, on le découvre. Enfin, selon R. Gamaliel, on n'y changera rien — [3].

CHAPITRE II

1. Aussi longtemps qu'il est permis de manger le pain levé, on peut le donner à consommer aux animaux domestiques, ou sauvages, auxoise aux, ou le vendre aux païens (sans se préoccuper de ce que plus tard ceux-ci ne le détruiront pas), ou en tirer un profit quelconque. Dès que l'heure de débarrasser tout levain est arrivée, il est défendu d'en tirer un profit, ni d'utiliser la combustion pour chauffer un four ou un poële. Selon R. Juda, l'enlèvement final du pain levé s'opère seulement par la combustion ; selon les autres sages, on peut aussi l'émietter et le disperser au vent, ou le jeter à la mer.

R. Imi dit : qui a émis l'opinion de la Mishnâ, à savoir de pouvoir donner le pain levé à consommer aux animaux (d'en profiter) aussi longtemps qu'il est permis à l'homme de le manger, et que l'interdit général commence dès que c'est aussi défendu à l'homme ? Ce doit être R. Méir ; car son interlocuteur R. Juda dit plus haut (I, 4) que, loin de pouvoir en manger jusqu'à la 5e heure incluse, on doit cesser au commencement de celle-ci, et qu'il est loisible toutefois de le faire comsommer aux animaux pendant cette heure là. Mais objecta R. Aba contre R. Méir, comment établit-il une analogie complète entre les défenses et défend-il de le faire consommer aux animaux dès que c'est interdit à l'homme? N'est-il pas dit plus loin (III, 5) : même la pâte imparfaitement levée doit être brûlée,

1. Selon lui, la défense rabbinique, à l'égard de la tache, est aussi grave que l'impureté légale. Voir tr. *Nidda*, VI, 13. 2. Mischnâ, tr. *Troumôth*, VIII, 8 (7) 3. Suit un long passage jusqu'à la fin du chapitre, reproduit du traité précité, traduit t. III, p. 101-5.

sans que toutefois cette consommation entraîne la peine du retranchement ; et R. Houna ajoute à ce sujet au nom de Rabbi qu'il est permis de la jeter aux chiens ? Il y a une distinction à établir, dit R. Yossa : il n'est pas dit que (selon R. Méir) toutes les sortes de levain sont interdites aux animaux aussi bien qu'à l'homme, mais il est question ici d'heures égales, et c'est à cet égard que R. Méir exprime son avis [1]. R. Aboun b. Hiya dit devant R. Zéira : de ce que la Mishnâ dit qu'une fois l'heure de la destruction passée, il n'est plus permis de tirer un profit du pain levé, on déduit que le profit est interdit ; mais il est permis de le jeter aux animaux abandonnés (non aux siens). Cependant, objecte R. Jérémie, la Mishnâ ne dit-elle pas que, pour détruire le pain, on l'émiettera, en supposant même qu'il s'agisse de pains entiers ? Non, dit R. Yossa, on a voulu indiquer par ce procédé un mode d'annulation, mais sans interdit de le jeter aux animaux étrangers. S'il en est ainsi (que la Mishnâ n'indique pas d'avis précis à ce sujet), d'où sait-on s'il est permis, ou non, de faire manger du pain levé (après l'heure) aux animaux abandonnés ? De ce qu'il est dit (Exode, XIII, 3-4) : *il ne sera pas mangé de pain levé* [2], *en ce jour* (à la forme passive), on déduit que l'interdit est applicable aux chiens ; or, cet interdit de puissance ne saurait être applicable au propre chien d'un homme, puisque cette défense est déjà englobée dans celle de ne pas tirer profit du levain ; il ne peut donc s'agir là que de chiens étrangers, et cela prouve qu'il est interdit de faire manger tout levain (après l'heure définitive de l'enlèvement) même aux animaux abandonnés — [3].

« Il est défendu d'utiliser la combustion, est-il dit, pour chauffer un four, ou un poële. » Si cette défense a été transgressée, quelle sera la règle à suivre pour le four ainsi chauffé ? On procédera en ce cas, comme pour le four chauffé par des déchets d'*orla* [4] : si le four est neuf (et qu'il a pu profiter de ce chauffage), il faut le renverser ; s'il est vieux, on le laissera se refroidir. On a enseigné que R. Juda dit [5] : l'enlèvement final du pain s'opère seulement par la combustion. Cette règle est très juste ; car, si le sacrifice rejeté pour cause de défaut dans la cérémonie, ou de reliquat de consécration, devra être débarrassé par la combustion seule, bien qu'à leur égard la Bible n'ait pas formulé les expressions « on ne le verra plus », « on ne le trouvera plus ; » à plus forte raison il faudra recourir seulement à la combustion pour le pain levé (une fois l'heure de l'interdit survenue), à l'égard duquel lesdites expressions ont été prescrites. Non, fût-il répliqué à R. Juda, cette déduction n'est pas rigoureuse : cette mesure comporte en principe une grande gravité (en raison des défenses réitérées de laisser subsister le levain), laquelle finit par se modifier en allègement, car si l'on se trouvait dans le cas d'impossibilité de

1. Pour le levain imparfait, qu'il est permis de jeter aux chiens, ce n'est pas une question d'heure, puisque la règle est la même pendant Pâques. 2. Ici, l'on suppose les 2 versets joints. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Orla*, III, 1, traduit t. III, p. 346-8. 4. Leur usage est également interdit. V. tr. *Abôda zara*, III, 14. 5. Mekhilta, section *Bô*, ch. 9.

faire du feu (faute de bois), il faudrait pourtant détruire le levain d'une façon quelconque, selon le précepte biblique (Exode, XII, 15) : *vous enlèverez le levain de nos maisons.* Il en est de même, dit R. Juda [1], des versets suivants (Lévitique, XII, 2-3) : *Si une femme conçoit et enfante un garçon, elle sera 7 jours impure, et au 8e jour on le circoncira* [2]. Du second verset on semble déduire qu'en cas de naissance d'un enfant vivant (susceptible de circoncision), la mère subira la loi d'impureté d'une couche ; mais comment sait-on qu'elle est passible de la même impureté en cas de naissance d'un enfant mort-né? On le déduit par *a fortiori*, dit R. Juda : si la naissance d'un enfant vivant, qui ne rend impur par lui-même ni la mère ni ceux qui l'entourent (lui), ni ceux qui se trouvent dans la même chambre auprès de la mère, provoque pourtant une impureté de 7 jours ; à plus forte raison il en sera de même du mort-né, dont la survenue provoque déjà par elle-même (par l'état du cadavre) l'impureté locale, entachant toutes les personnes présentes. Sur quoi l'on répliqua à R. Juda : cette mesure qui comporte en principe une aggravation (comme ici la question de l'impureté) et finit par se modifier en allègement, ne peut pas être l'objet d'une déduction. Or, s'il y a ici un allègement par analogie, à l'égard des 40 jours de pureté attribués à la mère par la naissance du garçon vivant, celle d'un enfant mort-né provoquerait-elle le même avantage à la mère ? Une telle déduction ne peut pas être tirée de cette règle ; aussi, le texte biblique emploie le terme explétif *mâle*, afin d'étendre les mêmes prérogatives à la mère au cas où l'enfant est mort-né.

De même aussi, dit R. Juda [3], il est écrit (ib. XXIII, 42) : *Vous habiterez sous des tentes, etc.* ; le pluriel (usité dans ce verset) indique que la tente pourra se composer de n'importe quels matériaux. On peut prouver par *a fortiori*, dit R. Juda, que la Soucca devra seulement consister dans l'une des 4 espèces prescrites pour le Loulab : si, pour cette dernière cérémonie, praticable seulement le jour, non la nuit, les 4 espèces peuvent seules servir, il en sera à plus forte raison de même à l'égard de la Soucca, précepte qu'il faut observer le jour et la nuit. Cette déduction n'est pas rigoureuse, dit-on à R. Juda ; car, toute mesure qui comporte en principe une aggravation (comme ici celle de nécessiter l'emploi exclusif des 4 espèces) et qui finit par se modifier en allègement, ne peut pas être l'objet d'une déduction. Or, il y aurait ici cette simplification qu'à défaut de ces espèces spéciales, on se trouverait ne pas occuper du tout la tente ; et pourtant le texte biblique dit formellement : « vous habiterez des tentes », lesquelles donc devront pouvoir se composer de n'importe quels matériaux. En effet, Ezra dit (Néhémie, VIII, 15) : « qu'ils fassent entendre et transmettre l'ordre dans toutes leurs villes et à Jérusalem, disant : sortez sur la montagne et apportez des feuilles » (lesquelles ne font pas partie des dites 4 espèces et pourtant servirent à ce but).

1. Sifra, section *Tazria'*. 2. Torath Cohanim, à ce verset. 3. Tr. *Soucca*, 36b.

R. Juda, revenant sur son argumentation, soutint son avis, non plus par voie *a fortiori*, mais par analogie : le pain levé est interdit à la consommation (une fois l'heure passée), et le reliquat de sacrifice l'est aussi (après l'heure) ; comme ce dernier devra alors être brûlé, le premier le sera aussi. Ceci ne prouve rien, lui répliqua-t-on, en t'opposant la règle usitée pour la charogne, qu'il est interdit de manger et que cependant on ne brûle pas. A cette objection, il répondit en observant que l'analogie entre le pain levé et le reliquat est complète, en ce que, pour tous deux, il y a la même défense d'en manger, ni d'en tirer profit, tandis qu'à la charogne l'interdit de jouissance n'est pas applicable. Invoquons alors, fut-il objecté, l'exemple du bœuf qu'il faut lapider ; il est interdit d'en manger, ni d'en jouir, et pourtant on ne le brûle pas. A cette objection il opposa la remarque qu'il y a une 3e analogie entre le pain levé et le reliquat de sacrifice, c'est que, pour tous deux, outre l'interdit d'en manger et d'en jouir, il y a la pénalité du retranchement en cas de transgression, laquelle n'est pas applicable à celui qui consommerait de ce bœuf. Mais, objectèrent-ils, on peut citer l'exemple de la graisse de ce bœuf, pour laquelle cette triple analogie existe aussi ; et pourtant elle n'entraîne pas l'obligation de la brûler. Il repoussa cette objection, en disant : il y a un 4e point d'analogie entre le pain levé et le reliquat de sacrifice, c'est que, pour tous deux, il y a une limite de temps à ne pas dépasser, circonstance qui n'existe pas pour le dit bœuf. On peut t'opposer, lui dit-on, le cas du sacrifice pour le péché douteux, que, selon ta propre opinion[1], il faut enterrer, non brûler, bien qu'il soit interdit d'en manger, ou d'en jouir, que sa transgression entraîne la pénalité du retranchement, et qu'il dépende d'une limite de temps. Sur cette observation, R. Juda se tut.

On a enseigné : jusqu'à l'heure légale pour l'enlèvement final de tout levain (6e heure du jour), on peut le faire disparaître de n'importe quelle façon ; une fois que cette heure est arrivée, il n'y a d'autre moyen que de le brûler. C'est conforme à l'avis de R. Juda (qui met en parallèle le reliquat de sacrifice, qu'il faut aussi brûler). Selon un autre enseignement[2], avant l'arrivée de l'heure finale pour l'enlèvement (avant midi), on le fait disparaître par la combustion ; après ce moment (une fois l'instant légal passé), on le détruit de n'importe quelle façon (afin de ne pas manquer, à défaut de feu, de le faire disparaître). Cette seconde version est conforme à l'opinion des autres sages (opposés à R. Juda). Or, Rabbi dit : du verset précité (Exode, XII, 15), « vous détruirez le levain de vos maisons, » on conclut que le levain devra être anéanti, de façon à être invisible et introuvable : ceci a lieu seulement par la combustion (non en l'enterrant, ou l'émiettant, ou le jetant à la mer). R. Jérémie demanda : lorsque le premier né d'un âne[3] a tué une personne, lui appliquait-on la mort déjà prescrite de lui briser la nuque (pourvu qu'on le

1. Tr. *Temoura*, VII, 6. 2. Mekhilta, section *Bô*, ch. 8. 3. Si l'on se proposait de ne pas le racheter, il fallait, par contre, lui briser la nuque : Exode, XIII, 13.

tuât), ou fallait-il le lapider, selon le procédé prescrit pour tout animal qui a tué (comme ici R. Juda prescrit spécialement de brûler le levain)? De même, demanda R. Benjamin b. Lévy, si des gâteaux offerts en action de grâce ont passé à l'état de reliquat interdit, au moment de l'application de la défense du levain, quelle sera la règle à observer pour leur destruction? La voici : aussi longtemps que le moment définitif de la destruction n'est pas arrivé (qu'il y a simple prescription rabbinique), on peut (de l'aveu même de R. Juda) les détruire de n'importe quelle façon[1] ; mais, une fois arrivée l'heure légale de la destruction, il faut recourir exclusivement à la combustion.

2. Du levain de païen antérieur à Pâques, on peut, après cette fête, tirer un profit, mais non de celui des Israélites qui subsisterait dans les mêmes conditions ; puisqu'il est dit (Exode, XIII, 7) : *il ne devra pas être vu de levain à toi.* Si un païen a prêté de l'argent à un Israélite, en acceptant en gage de ce dernier son pain, il est permis à l'Israélite de tirer profit de ce pain après Pâques (en le reprenant contre paiement) ; si au contraire un Israélite a prêté de l'argent au païen contre un tel gage de levain (tout en le laissant hors de chez lui), il ne pourra plus après Pâques, en tirer une jouissance (l'effet de l'acquisition ayant été rétroactif, pendant le temps d'interdit). Si un monceau de pierres a englouti du levain, on le considère comme détruit (inaccessible). Toutefois, ajoute R. Simon b. Gamaliel, il faut que ce levain soit si bien enfoui qu'un chien, en grattant, ne puisse pas le déterrer.

Il est permis d'en jouir, est-il dit : est-il donc défendu de le manger? Oui, car la Mishnâ parle d'une localité où il n'est pas d'usage de manger le pain cuit par les païens ; mais, dans les localités où il est d'usage de le manger, c'est permis en ce cas. Si le droit de jouissance du pain de païen échoit pendant la fête même de Pâques, quelle sera la règle? R. Jérémie le permet ; R. Yossa l'interdit. Mais, objecta R. Yossa à son contradicteur, n'est-il pas dit que l'Israélite ne doit pas même louer sa bête de somme à un païen pour le transport du levain, afin de n'en tirer aucun profit? Cet interdit a lieu, fut-il répondu, lorsque l'Israélite accompagnerait l'animal (paraissant trafiquer directement sur le levain). De même, il est défendu à l'Israélite de louer son bateau à un païen pour un tel transport, dans l'hypothèse qu'il l'accompagne. Mais n'est-il pas dit que l'Israélite ne doit pas louer sa maison à un païen qui veut déposer du levain pendant Pâques ; or, on ne saurait se préoccuper du point de savoir si le propriétaire l'habite ou non (voilà pourquoi l'interdit prononcé par R. Yossé l'emporte). — Si du toit d'un païen, voisin de celui de l'Israélite, du pain a roulé sur ce dernier, on le repoussera avec une canne

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* l'explique autrement (en renversant les termes) : si l'interdit des gâteaux à titre de reliquat est survenu le premier (s'ils ont été offerts le 13 Nissan), il faut les brûler à ce titre ; mais si l'interdit du levain est survenu d'abord, on les détruira n'importe comment.

(sans y toucher) ; si c'est un jour de sabbat ou de fête (où l'on ne doit rien jeter au dehors), il faut, selon Rab, le couvrir d'un vase. Rab prescrit de dire formellement (sans se contenter de la pensée) : tout azyme que j'ai à la maison sans le savoir devra être annulé. Il dit aussi de réciter (le soir, avant l'examen) la formule « qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné le précepte de débarrasser le levain. » Il dit encore : si l'on a enduit de levain[1] les murs de sa maison, il faut l'enlever (il faut les gratter). Mais n'a-t-on pas enseigné que R. Simon b. Eleazar dit : si d'un grand morceau de pâte desséchée on a fait un siège, كنف, il sera considéré comme annulé, sans qu'il soit besoin de le détruire? Il se peut, fût-il répondu, que Rab soit d'un avis contraire à R. Simon b. Eleazar, ou bien que ce rond de pâte est considéré par tous comme nul à cause de son aspect répugnant.

Si un israélite et un païen[2] se trouvent ensemble en un bateau sur mer (où ils séjourneront jusqu'après Pâques), l'Israélite peut vendre le pain qu'il a en main au païen, ou lui en faire don, et le racheter du païen après Pâques; mais il faut que le don soit formel (sans condition de reprise). Aussi l'Israélite dira au païen : au lieu d'acheter du pain pour la valeur d'un *manéh*, achète-le pour une valeur double, c.-à-d. au lieu de l'acheter d'un autre païen, prends-le moi pour double valeur, car il se peut que j'en aie besoin après la fête de Pâques, et je te le rachèterai. Si l'on a loué sa maison à son prochain (à la veille de Pâques), aussi longtemps que le locataire n'est pas entré, le propriétaire est tenu d'enlever le levain (c'est à lui) ; lorsque le locataire est entré, il en est seul responsable. Toutefois, ajoute R. Simon, il faut aussi qu'il ait reçu la clef (en signe d'acquisition) ; sans quoi le locataire n'est pas chargé de l'enlèvement. R. Juda b. Pazi demanda quelle est la règle au cas où l'on a remis la clef au voisin, sans lui transmettre les droits d'acquisition (le devoir de débarrasser le levain incombe-t-il au propriétaire ou au locataire)? Ce cas, répond R. Zakharia gendre de R. Lévy, fait l'objet de la discussion entre R. Simon et les autres sages, puisqu'il a été enseigné ailleurs[3] : tout en confiant la clef de sa maison à un ignorant, celle-ci reste pure, car la clef seule a été confiée; selon R. Simon, cette remise provoquera le doute d'impureté pour toute la maison. — Si un païen, allant voir un Israélite à Pâques, a du pain en main, l'Israélite n'est pas tenu de le faire sortir (ce levain d'un étranger ne le regarde pas) ; mais si le païen a mis du pain en dépôt chez lui (dont l'Israélite est responsable), l'Israélite est tenu de le faire disparaître, à moins d'avoir assigné une chambre spéciale pour cet objet. Si l'Israélite a oublié de détruire en temps opportun le dépôt de levain qui lui a été confié, pourra-t-il le consommer après Pâques, ou non? R. Yona le permet ; R. Yossa l'interdit. C'est que, dit-il, le levain appartient, il est vrai, à un païen ; mais l'Israélite qui devrait détruire ce dépôt a transgressé le précepte qui le régit, et il ne doit plus en bénéficier.

1. De matériaux contenant du levain. 2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Mishnâ, tr. *Taharôth*, VI, 1.

Qui est-ce qui a enseigné que la transgression de la défense « tu ne laisseras pas apparaître de levain » est transmissible encore après Pâques ? Ce doit être R. Juda, comme il est dit[1] : celui qui mange du pain levé après la 6e heure du 14 Nissan (passé midi), ou du levain qui a subsisté pendant Pâques, transgresse une défense négative, sans encourir toutefois la peine du retranchement, selon R. Juda ; R. Simon dit que lorsqu'il n'y a pas la pénalité du retranchement, il n'y a pas non plus celle de la défense négative. Toutefois, R. Simon reconnaît que l'interdit (comme celui du levain) subsiste même en dehors de son temps. Comment cet interdit sera-t-il considéré ? Selon R. Jérémie, c'est un précepte légal affirmatif de le détruire ; selon R. Yona et R. Yossa, c'est un précepte rabbinique de s'en abstenir (à titre d'amende). R. Juda se fonde sur ce qu'il est écrit (ib. XIII, 3-4) : *il ne sera pas mangé de levain, en ce jour* ; or, ce verset ne peut pas se rapporter à la fête elle-même, pour laquelle la défense de manger du levain a déjà été exprimée (ib. XII, 20) ; c'est donc qu'il concerne l'interdit après Pâques. Que réplique R. Simon à cette argumentation de R. Juda ? Il explique ce verset, répond R. Aboun b. Ḥiya, selon l'avis de R. Yossé le galiléen ; celui-ci enseigne que ce verset a pour but d'indiquer qu'en Egypte on célébrait un seul jour de fête à titre de Pâques, comme il est dit : « il ne sera pas mangé de levain, en ce jour où vous sortez etc. » — L'expression « il ne sera pas vu à toi » est interprétée diversement : selon les uns, elle signifie que l'interdit est seulement applicable à ton propre bien, non à celui qui est consacré au culte divin (ce dernier peut subsister) ; selon d'autres, l'interdit s'applique même à ce dernier (à l'exclusion du bien d'un païen). Ces 2 avis peuvent être d'accord : le premier avis se rapporte au cas où la consécration du pain a eu lieu avant la limite pour la destruction ; le second avis est exprimé au cas où cette consécration a eu lieu après l'heure de l'enlèvement final du levain[2]. On peut même supposer, dit R. Aboun b. Ḥiya en présence de R. Zéira qu'il s'agit aux 2 cas d'une consécration faite avant l'heure de la limite légale, et le second avis (interdisant aussi à Pâques la présence de ces consécrations) se rapporte à celles dont on est responsable (que l'on s'est engagé de fournir), conformément à l'avis de R. Simon. Par la même expression, « il ne sera pas vu à toi », on interdit seulement la présence à la maison, non au marché public (palatium) ; selon une autre version, l'interdit subsiste même au dehors. Il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier se rapporte au cas où l'on a déclaré le pain abandonné à tous avant l'heure finale de l'enlèvement : le 2e avis s'applique au cas où cet abandon a eu lieu plus tard qu'à cettte heure[3]. Si le 13 Nissan (lorsque le levain est encore permis) on a abandonné du pain à tout venant, peut-on le manger après Pâques ? R. Yoḥanan le défend ; R. Simon b. Lakisch le permet. Mais, objecta R. Yoḥanan à son contradicteur, tu reconnais

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Lorsqu'on n'a plus la faculté d'en disposer, la consécration serait nulle, et il est défendu de garder l'interdit. 3. Le texte répète ici l'avis précité de R. Aboun : ces mots sont à effacer, selon le *Qorban 'Eda*.

bien comme moi qu'en cas d'abandon du levain fait après la 6e heure (du 14 Nissan), l'Interdit a lieu après Pâques (bien que l'on n'ait pas transgressé la défense de « ne pas le laisser voir »; il devrait donc en être de même pour l'abandon accompli plus tôt). En ce cas, répondit R. Simon, l'état l'interdit du moment provoque la défense ultérieure (après Pâques), tandis qu'en l'abandonnant d'avance, il n'y a rien à lui reprocher. R. Yossé dit à R. Pinḥas : tu te souviens comment nous expliquions cette divergence d'avis en disant que R. Yoḥanan suit l'avis de R. Yassa (le préopinant anonyme de la Mishnâ) et R. Simon celui de R. Méir[1]. Mais, en réalité, ce n'est pas le vrai motif : R. Yoḥanan l'interdit, par la crainte que l'on ait recours à la ruse (de déclarer le pain abandonné avant Pâques, pour le reprendre plus tard, sans perte) ; R. Simon b. Lakisch, au contraire, n'éprouve pas cette crainte. Qu'importe quelle est la raison de chaque avis? Il y a une différence au point de vue pratique, pour le cas où un amoncellement de pierres couvre ce pain : si la crainte d'une reprise ultérieure de ce pain domine, elle n'a pas lieu d'être devant cet enfouissement (et R. Yoḥanan non plus ne pourrait pas l'interdire); si au contraire il faut, pour que l'abandon soit valable, qu'il y ait transmission aux mains d'autrui, elle n'a pas eu lieu, et dès lors l'interdit subsiste. D'après l'une et l'autre explication, il sera permis d'en user si, après le décès d'un prosélyte survenu avant Pâques (sans laisser d'héritiers), les israélites se mettent à disperser ses biens et à user de son pain après Pâques : en ce cas, il n'y a pas eu la crainte préalable d'avoir agi par ruse, et il y a eu l'acquisition par autrui.

On a enseigné ailleurs[2] : lorsqu'un esclave a été remis par son maître aux mains d'autrui à titre de gage, ὑποθήκη, et qu'ensuite il a été affranchi, en droit strict cet esclave n'est responsable de rien ; mais, pour la bonne harmonie des parties, on contraint au préalable le maître de payer sa dette, puis on donne la liberté à l'esclave, et celui-ci dresse un acte de libération de sa personne[3] ; selon R. Simon b. Gamaliel, l'esclave n'est pas tenu de dresser cet acte, et il sort simplement affranchi. Par qui, en principe, cet esclave a-t-il été affranchi? Selon Rab, il peut l'être, soit par le premier maître, soit par le second (qui l'a acquis provisoirement par son prêt au premier maître); selon R. Yoḥanan, le premier maître seul peut l'affranchir à titre de propriétaire réel. Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossa, est-ce qu'un enseignement (braïtha) ne s'oppose pas à l'avis de Rab, en disant : « Si un israélite a prêté de l'argent au païen, prenant en gage le pain de ce dernier, il lui sera permis d'en jouir après Pâques » ; or, s'il est admis qu'un tel gage est supposé constituer la propriété de l'israélite, il devrait lui être interdit de jouir de ce pain levé après Pâques, puisqu'il l'aurait eu à l'état interdit pendant Pâques? A cette objection il répond, selon R. Judan, que l'on est moins sévère pour la question d'affranchissement. C'est ainsi qu'il a été

1. Cf., tr. *Péa*, VI, 1 (t. II, p. 77). 2. Tr. *Guittin*, IV, 4 (5). 3. C'est une décharge, sauf recours pour solde de la dette.

enseigné [1] : si on livre son esclave en gage et qu'ensuite on le vend, c'est une vente nulle ; mais si on l'affranchit, l'acte est valable. L'avis de de R. Yoḥanan est justifié (confirmé) par ce que, dit R. Simon b. Gamaliel (plus haut) : « l'esclave n'est pas tenu de dresser l'acte, mais il sort simplement affranchi [2]. » Mais, si après avoir hypothéqué son champ en faveur d'un voisin on le vendait à un tiers, est-ce que le créancier ne viendrait pas en enlever la jouissance à l'acquéreur (de même, le second maître, détenteur de l'esclave en gage, ne tiendrait pas compte de l'affranchissement avant d'être payé par le vendeur) ? R. Abahou répond : R. Yoḥanan, tout en n'ouvrant qu'une petite porte, nous a éclairés d'une grande lumière, à savoir qu'il n'y a pas d'exemple d'esclave d'abord affranchi, puis remis en servitude (et dès l'affranchissement, le gage est son propre bien). S'il en est ainsi (que le premier affranchissement compte seul), pourquoi le préopinant de R. Simon prescrit-il à l'esclave d'écrire un contrat d'engagement conditionnel au 2e maître ? C'est que, répond R. Ila, il vaut mieux que ce dernier soit dans le cas d'avoir plus tard à lui réclamer une somme de 200 *zouz* plutôt que d'avoir à lui rappeler en public qu'il est son esclave (conditionnel). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Nassa : l'avis de R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Méir, et tous deux sont d'avis de punir d'une amende les paroles prononcées (d'avoir affranchi, au préjudice possible du prochain). Ainsi l'on a enseigné [3] : si un contrat de dette parle d'intérêt à payer, le total sera annulé à titre d'amende, et l'on ne devra payer ni capital, ni intérêt, selon R. Méir ; les autres sages prescrivent seulement d'annuler la part d'intérêt.

« Selon R. Simon b. Gamaliel (dit la Mishnâ), il faut que le levain soit si bien enfoui qu'un chien, en grattant, ne puisse pas le déterrer. » L'épaisseur de cette couverture, dit R. Aboun ou R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq, sera d'au moins 3 palmes.

3. Lorsqu'à Pâques on mange de l'oblation prélevée sur le levain, si c'est par erreur, il faut payer au cohen le capital et 1/5 de surplus (Lévit., V, 16) ; si c'est sciemment, on est dispensé de tout paiement, et même de la valeur du bois équivalant à cette quantité (qui aurait pu servir à brûler l'oblation).

On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : notre Mischnâ (supposant qu'il puisse s'agir d'oblation valable) parle du cas où on l'a prélevée sur l'azyme en pâte et qu'elle a fermenté ; mais, si on l'a prélevée à l'état du levain [4], la qualité d'oblation n'est pas applicable. Au sujet du prélèvement d'oblation sur l'azyme au moyen de pain levé, R. Zeira dit : l'oblation est sans valeur lorsque le reliquat (le fond d'où elle est prélevée) n'est pas apte à la consommation ; et de même, à l'opposé,

1. Jér., tr. *Yobamoth*, VII, 1. 2. En ce cas, l'esclave n'écrit pas d'acte ; donc, le premier maître seul peut effectuer l'affranchissement. 3. B., tr. *Baba mecia*, 72a ; Tossefta, ib., ch. 5. 4. Tossefta à ce tr., ch. 1.

si l'on a prélevé l'oblation due sur l'azyme en recourant au pain levé, c'est aussi interdit; car, dit R. Zeira, si l'on avait pris cette part de levain pour affranchir le tout analogue, l'oblation ne compterait pas comme telle (en raison de l'inaptitude à la consommation); il en sera donc de même d'un tel prélèvement opéré pour un autre produit. — Si l'on a pétri d'abord 4 quarts de *cab* (quantité inférieure à celle qui entraîne le devoir des prélèvements), qui ont fermenté, puis une quantité égale de pain [1], que l'on a ensuite mêlé le tout (le rendant ainsi obligatoire), si l'on a été avisé de la défense d'en manger parce que cette pâte n'est pas libérée des divers droits, on ne mérite pas la pénalité des coups de lanière; mais si l'on a été avisé de la défense de manger du pain levé à Pâques (dont la transgression consciente est punissable du retranchement), on est passible de la peine des coups; car, une défense grave (comme cette dernière) influe sur une défense moindre (celle de ne pas manger des produits avant les prélèvements légaux), mais l'inverse n'a pas lieu. Si au contraire on a mêlé d'abord ces deux quantités (soumises par conséquent à l'obligation de la Ḥalla), et qu'ensuite elles aient fermenté, puis l'avertissement de ne pas en manger a été donné, on est passible 2 fois de la peine des coups, tant pour avoir consommé des produits non libérés que pour avoir mangé du pain levé à Pâques; car la défense la plus grave prime l'autre. De même, si après avoir amoncelé son blé on se prosterne devant lui (pour l'adorer), qu'ensuite on le nivelle, puis on en mange, et qu'enfin on est averti qu'il est interdit d'en manger, sous le rapport de la consommation de produits non affranchis on n'est pas punissable, mais on l'est pour avoir mangé de ce qui a été adoré comme une idole; car la défense la plus grave (de profiter de ce qui a servi à l'idolâtrie) passe avant l'autre moins grave (de manger de l'inaffranchi); et, en raison de sa consécration à l'idolâtrie, le prélèvement légal n'est pas applicable audit blé. Si au contraire on nivelle d'abord le monceau de blé [2], puis on se prosterne au-devant de lui, l'avertissement de ne pas en manger entraîne 2 fois la pénalité des coups, tant pour avoir consommé des produits non libérés que pour avoir joui d'objets consacrés à l'idolâtrie; car la défense la plus grave (celle de l'idolâtrie) produit son effet d'abord et prime l'autre.

R. Aboun b. Ḥiya demanda à quel cohen il faut payer l'oblation de pain levé, que l'on a mangée par mégarde à Pâques? (Faut-il que ce soit au même propriétaire, bien qu'il n'en pouvait pas profiter, ou à n'importe quel cohen?) Ce cas fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch [3], comme il y a divergence d'avis au cas où un simple israélite aurait volé de l'oblation à son grand-père maternel qui est cohen (et qu'à la mort de ce dernier le voleur en hérite) : selon R. Yoḥanan, il faut restituer le montant du vol à la tribu sacerdotale (en raison de ce que ce bien était

1. En ce cas, l'opération de prélever de la Halla était impossible, vu l'interdit de libérer la pâte d'azyme au moyen de pain levé. 2. Dès lors, l'oblation est due.
3. Jér., tr. *Troumôth*, VI, 1 (t. III, p. 66).

volé) ; selon R. Simon b. Lakisch, le voleur le restitue à lui-même, à titre d'héritage (et ici, on prélèvera l'équivalent en profane pour le céder au cohen). R. Mena dit en présence de R. Yossa : il paraît probable que R. Simon b. Lakisch reconnaît, comme R. Yoḥanan, que le 1/5 en surplus doit être payé à la tribu (puisque c'est une amende au profit de la caisse générale). C'est aussi mon avis, dit l'interlocuteur, de même que l'on livre à la tribu les cendres provenant de la combustion d'oblation impure [1]. Non, vint dire R. Yossa b. R. Aboun au nom de R. Aḥa, même au sujet de la remise de ce 1/5, les avis diffèrent entre R. Yoḥanan et R. Simon. R. Yossa demanda : si l'on a joui d'un objet consacré ayant une valeur moindre qu'une *prouta* (minime), est-on tenu de le payer? On peut répondre à cette question, dit l'interlocuteur, par la déduction suivante : de ce qu'il est écrit (au *v.* précité du Lévit.) « quant au tort qu'il a fait au sanctuaire (par le détournement), *il payera* », on conclut qu'il faut seulement dédommager ce qui est réel, non ce qui vaut moins qu'une *prouta;* selon d'autres, au contraire, l'expression « il payera » implique une extension de paiement, s'appliquant même aux valeurs au-dessous d'une *prouta* [2]. Toutefois, il n'y a pas de discussion formelle entre ces 2 opinions différentes : la première entend par là qu'en cas d'infériorité de valeur, on n'est pas tenu d'offrir le sacrifice [3]; la seconde dit qu'il faut payer le montant, quelqu'infime qu'il soit. — Comme il est dit ailleurs (au sujet de la prévarication) qu'en enlevant sciemment une valeur même inférieure à une *prouta*, il faut restituer le montant à la tribu sacerdotale, bien que l'on ne doive en ce cas ni le 1/5 en surplus, ni le sacrifice de pardon ; de même ici, on devrait être astreint à payer au trésor de la tribu l'oblation du pain levé mangé pendant Pâques (bien qu'elle n'ait pas non plus de valeur réelle, ayant dû être brûlée). Mais, objectèrent les compagnons en présence de R. Yossa, comment supposer une analogie entre ces deux cas divers, puisque notre Mischna dit : « lorsqu'à Pâques on mange de l'oblation prélevée par le levain, si c'est par erreur il faut payer au cohen le capital et 1/5 ; si c'est sciemment on est dispensé de tout paiement, etc. » ; n'en résulte-t-il pas qu'en cas de valeur infime, il ne faut rien payer? On ne peut rien en inférer, répondit R. Yossé : pour l'oblation de pain levé pendant Pâques, qui n'a aucune valeur, il n'y a rien à payer du tout ; tandis que, pour la consommation d'une parcelle de sainteté à un autre moment, il faut en payer l'équivalent même minime. Si en consommant de l'oblation de pain levé pendant Pâques on ignore que c'est de l'oblation, mais l'on sait qu'il y a du levain, ou bien si l'on ignore que c'est de l'oblation et que l'on boit du vin dont on s'est interdit la jouissance par vœu de naziréat, ou bien encore si en ignorance de l'oblation on mange ce produit pendant le jeûne de Kippour dont on a connaissance, on conçoit qu'il faut payer le montant et que l'on

1. Or, l'oblation de pain qu'il faut aussi brûler, est dans le même cas. 2. B., tr. *Baba mecia'*, 55 ; Torath cohanim, nº 20. 3. Il ne saurait pas avoir lieu pour si peu.

sera puni, si l'on divise les infractions en 2 parts dissemblables; mais si on les considère comme un seul fait (une seule consommation ayant eu lieu), il fera l'objet de la discussion [1] entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (le 1er n'impose que la pénalité des coups, non le paiement ; le 2e exige aussi le paiement).

4. Voici les céréales avec lesquelles on remplit à Pâques le devoir de manger de l'azyme : le froment, l'orge, l'épeautre, l'épi de renard (ou avoine), le seigle. Le devoir est aussi accompli si l'on s'est servi de produits douteux [2], ou de la 1re dîme dont l'oblation a été prélevée, ou de la 2e dîme et d'autres consécrations rachetées, ainsi que les cohanim en mangeant de la Ḥalla ou de l'oblation; mais non avec des produits certainement non libérés, ni de la 1re dîme dont l'oblation n'a pas encore été prélevée, ni de la 2e dîme ou d'autre consécration non rachetée. Si l'on a préparé pour son propre usage des gâteaux d'action de grâce, ou les flancs que le naziréen doit offrir au Temple à l'issue de son vœu, il ne peut pas les employer à l'accomplissement du devoir pascal; mais s'il les a faits pour les vendre au marché, il peut les utiliser pour ce devoir.

—[3] D'où sait-on que, pour l'accomplissement du devoir pascal de manger de l'azyme, le cohen peut utiliser la Ḥalla ou l'oblation [4], et le simple israélite de la 2e dîme ? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 18) : *Vous mangerez des azymes* ; cette expression explétive [5] englobe les dits objets. Est-ce à dire que le cohen peut aussi employer à cet effet des prémices (qu'il a reçues en céréales) ? Non, parce qu'il est dit (ib. 20) : *dans toutes vos habitations vous mangerez des azymes* ; il doit donc s'agir d'un mets que l'on consomme partout, tandis que les prémices ne peuvent pas être consommées en dehors de Jérusalem. Mais, fut-il objecté, pourquoi alors autorise-t-on l'emploi de la 2e dîme, qu'il est interdit de manger ailleurs ? C'est qu'après l'avoir rachetée [6], on peut en manger partout. R. Aboun b. Ḥiya demanda : quelle est la règle pour le produit de l'argent de 2e dîme qui est devenu impur, selon R. Juda ? (admet-il qu'en cas de rachat fait indûment, ce produit peut servir à remplir le devoir de l'azyme, ou non ?) Car l'on a enseigné [7] : si le produit acheté pour de l'argent de la 2e dîme est devenu impur, on peut le racheter à son tour ; selon R. Juda, il faut l'enterrer (un premier échange pour le montant de la 2e dîme ayant déjà eu lieu, il faut s'y tenir). Son interlocuteur lui objecta ce raisonnement : puisqu'il est permis de racheter la 2e dîme elle-même, si elle est devenue impure, à plus forte raison doit-on pouvoir racheter ce qui a été pris pour l'argent pro-

1. V. Jér., tr. *Troumôth*, VIII, 1. 2. *Demaï*, état douteux des produits, dont on ignore si les prélèvements légaux ont eu lieu. 3. En tête de ce §, il y a un passage, qui se trouve déjà au tr. Halla, I, traduit t. III, p. 262. 4. Jér., tr. *Meghilla*, I, 2. 5. Ce devoir ayant déjà été prescrit précédemment. 6. Au cas où elle est devenue impure. 7. Jér., tr. *Maasser schéni*, III, 10.

venant de la 2e dîme. Non, réplique R. Juda, ce n'est pas semblable : on permet le rachat de la 2e dîme à l'état pur, en raison de l'éloignement de Jérusalem ; mais ce qui a été racheté avec le montant de la 2e dîme ne peut plus, même pur, être racheté hors de Jérusalem. Donc (quant à la question posée par R. Aboun au sujet du devoir de l'azyme), comme il ne permet pas de racheter un tel produit et de le manger en tout lieu, il ne peut pas servir à remplir ce devoir. Puisqu'il en est ainsi, demanda R. Simon b. Lakisch, le cohen ne peut-il pas non plus remplir le précepte de manger l'azyme en prenant de la Ḥalla d'une pâte de 2e dîme se trouvant à Jérusalem, par la raison que s'il survient une impureté on ne peut pas la racheter (devant la brûler), ni la manger ailleurs ? (Ou dira-t-on que son caractère de Ḥalla ne l'empêche pas d'être de l'azyme et de servir comme tel ?) De même, le cohen peut-il employer, pour remplir ce devoir, des gâteaux d'action de grâce, ou des flancs de Naziréen (Nombres VI, 15) ? Non, parce qu'il est dit : *vous mangerez des azymes pendant 7 jours*, tandis que les dites offrandes ne peuvent pas être mangées pendant un tel espace de temps [1]. R. Yona remarque au nom de R. Simon b. Lakisch : comme il est admis qu'à un certain moment de l'histoire d'Israël [2] les dites offrandes pouvaient être consommées dans toute l'étendue du territoire palestinien, le *tana* (celui qui a enseigné l'avis précédent) n'a pas déduit de la question d'emplacement (à Jérusalem) la défense au cohen de s'en servir pour le devoir de l'azyme (mais il a fait valoir la divergence qu'offre la limite de temps). R Yossa au contraire dit au nom du même : ceci prouve justement que les dits gâteaux pouvaient être mangés dans toutes les villes d'Israël, et par ce motif le préopinant ne les exclut pas du titre d'azyme comme étant soumis à une restriction de place) et il fait valoir celle du temps trop limité). On comprend toutefois que les gâteaux d'actions de grâce pouvaient être offerts en tous lieux ; mais comment l'admettre des flancs du naziréen ? En effet, R. Yoḥanan dit que ce dernier devoir est obligatoire (et comme tel, il fallait l'offrir au temple même, en tous temps). On peut admettre aussi, dit R. Aboun b. Cahana, que les flancs du naziréen sont parfois comestibles dans toutes les villes d'Israël, au cas où celui-ci a déjà offert le sacrifice de péché à Siloh (au Temple central) et qu'ensuite (la destruction de ce dernier ayant eu lieu) il a présenté à Nob ou à Guibéon (en dehors) l'holocauste [3] et le sacrifice pacifique (ainsi que les dits flancs). Mais, objectèrent R. Ḥanania et R. Ezra en présence de R. Mena, Rabbi n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossa que les sacrifices pacifiques des fêtes présentés sur des autels du dehors sont aptes à la consommation, mais ne servent pas au maître à représenter le devoir obligatoire de l'offrande ? (Comment admettre ici l'hypothèse de la présentation des flancs hors du Temple ?) Il faut donc admettre que l'avis de R. Aboun est seulement justifiable selon R. Juda, qui permet [4] d'offrir le sacrifice expiatoire ou

1. Leur limite de temps est d'un jour et une nuit. 2. Lorsque, sous les juges, le tabernacle était à Nob et à Guibeon, on pouvait sacrifier partout. Voir Josué, XVIII, 25. 3. B., tr. *Zebahim*, 117b. 4. Jér., tr. *Meghilla*, I, 11.

l'agneau pascal sur l'autel général (public), non sur l'autel d'un particulier. Encore n'est-ce vrai que pour ces deux objets, tandis qu'il n'autorise pas la présentation des offrandes pacifiques, et l'objection à l'égard des flancs de naziréen subsiste. En effet, nulle offrande obligatoire n'est présentable au dehors; seulement, la restriction faite pour les sacrifices pacifiques du naziréen s'explique selon R. Simon, qui dit[2] : dès que le naziréén a reçu l'aspersion de l'un des sangs des 3 sacrifices (faisant partie de la cérémonie de libération), il lui est permis de boire du vin, ou de se rendre impur pour un mort (et les flancs, n'étant plus obligatoires, peuvent être présentés n'importe où).

R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévy : le morceau d'azyme, de la grandeur minimum d'une olive, qu'il faut légalement manger le premier soir de Pâques, ne devra être pêtri avec aucun autre liquide que de l'eau. Selon R. Jérémie et Rabbi, cette recommandation est faite en principe (mais, en cas de fait accompli, le devoir est néanmoins rempli, même avec de l'azyme d'autres pâtes); selon R. Juda b. Pazi, le défaut de ce soin (l'adjonction d'un autre liquide) est une cause d'obstacle à l'accomplissement du devoir. Il résulte de l'objection faite par R. Aboun b. Ḥiya qu'il est aussi d'avis d'obvier, par la présence de tout autre liquide, à l'accomplissement du devoir pascal; car, objecte-t-il, la Mishnâ dit qu'il est permis de manger à Pâques les gâteaux d'actions de grâce fabriqués pour la vente au marché[3]; et n'est-il pas évident qu'ils contiennent une bonne partie d'huile (selon la prescription du Lévit. II, 2, à ce sujet)? Ceci ne prouve rien, répond R. Yossa, car il s'agit à peine d'une mesure d'un quart de *loug* dans la pâte complète, que l'on répartit ensuite entre un grand nombre de parts (qui est infime dans chacune séparément). D'où sait-on en somme[4] s'il est permis, ou non, de manger de l'azyme non pétri avec de l'eau, et si, pour accomplir le devoir pascal, on peut employer un gâteau chargé d'huile? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 17) : *vous observerez les azymes*, on déduit qu'il faut remplir le devoir pascal à l'aide d'azymes ayant besoin d'être observés (de crainte qu'ils fermentent), à l'exclusion de l'azyme qui ne peut pas fermenter (dont la pâte aurait été saisie à l'eau bouillante); l'obstacle consiste donc en ce que cette pâte n'a pas besoin d'être gardée, et non pour avoir été pétrie avec de l'huile, laquelle n'empêche pas (en cas de fait accompli) que l'on a rempli son devoir. Mais n'a-t-on pas enseigné[5] qu'il est permis de remplir ce devoir avec de l'azyme épicé, si même le goût du blé a disparu, pourvu que celui-ci y occupe la majeure partie? Cette objection n'est pas fondée; car il ne faut pas croire qu'il s'agit d'une pâte épicée par une huile parfumée, mais à l'eau on a joint des graines de pavot, ou de fragments de noix. D'où donc (ne pouvant rien conclure de là) sait-on quelle est la règle pour l'azyme non pétri avec

1. B., tr. *Nazir*, 46a. 2. Même tr., VI, 13. 3. Or, s'il l'interdisait seulement en principe, il aurait répondu que la consommation de ces gâteaux est admissible en cas de fait accompli, sans recourir à une autre justification. 4. Ne pouvant rien prouver du fait des gâteaux d'action de grâce. 5. Tossefta à ce tr., ch. 2.

de l'huile et admet-on l'exigence absolue de ne remplir le devoir pascal qu'avec de l'azyme commun, figurant le pain de misère? Ou bien peut-on même employer à cet effet l'azyme semblable à celui dont s'est servi le roi Salomon (de toute beauté)? Oui, parce qu'il est dit (ib. 18) : « vous mangerez des azymes », et le pluriel employé là implique cette dernière sorte. S'il en est ainsi, pourquoi la Bible parle-t-elle du pain de misère (Deutéron. XVI, 3)? Ce terme a pour but d'interdire, pour le devoir pascal, l'emploi des pâtes raffinées (biscottes séchées au four), des gâteaux frits à la poêle et de la pâte aux œufs.

L'azyme devant servir au devoir pascal pourra avoir jusqu'à un palme d'épaisseur, aussi bien que le pain de proposition au temple. On peut aussi employer dans ce but de l'azyme à demi-cuit, pourvu qu'en rompant la pâte, elle ne produise pas des fils. Quant à l'azyme de l'an passé, c'est l'objet d'une discussion entre Schammaï et Hillel [1] : le premier l'interdit ; le second le permet. Selon R. Yossé, tous l'interdisent ; car, puisque cette pâte ancienne n'a pas été faite dans le but spécial de la Pâques, il est clair que l'on n'y a pas mis de soins. Le devoir pascal est considéré comme accompli si l'on a employé dans ce but des biscottes à forme particulière, ou sans forme, bien que l'on ait dit qu'en principe l'on ne doit pas fabriquer ces azymes fins à l'usage de la première nuit de Pâques. Ainsi, l'on a enseigné au nom de R. Juda : Baïtos b. Zounin demanda à R. Gamaliel et aux autres sages à Yabneh s'il est permis de cuire pour la Pâques de tels azymes à spéciale ? C'est défendu, dirent-ils, car la femme qui les fabrique pourrait y passer un certain temps, et la fermentation pourrait survenir. Si l'on a cette crainte, répliqua Baïtos, on devrait l'autoriser si c'est fait par un coup de presse (τύπος). Non, dirent-ils, car l'on ne pourrait pas déclarer qu'en général cette fabrication est interdite (à défaut d'un tel instrument), tandis que celle de Baïtos seul serait permise. On a enseigné que R. Yossa dit : il est permis d'établir de ces biscottes minces comme des flancs, non en forme de pains ronds, κόλλιξ (plus susceptibles de fermenter).

5. Voici les herbages avec l'un desquels on remplit le devoir de la consommation pascale (du premier soir) : la laitue [2], l'endive, le marube [3] la graine d'accacia [4], et la plante [5] amère (? marécageuse). Les plantes sont valables pour le devoir pascal si elles sont confites au vinaigre, mais non si elles sont bouillies à l'eau, ou cuites, ou trempées ; on peut en réunir plusieurs parcelles pour former la quantité légale d'une olive, et il est permis d'utiliser leur tige, ou de ces produits douteux (*demaï*), ou de

1. Tr. *Soucca*, I, 2. 2. Maïmonde traduit : خس (laitue), mal transcrit, selon la prononciation, par חסא. 3. Ce terme est traduit par le *Pné-Mosché* « Raifort. » 4. Maïmonide, invoquant R. Isaac (?), a : قرظ, plant à feuilles amères, acacia. Serait-ce la plante قرضعنة, parnicaut, que transcrit אלקרצינה ? 5. Ou : partie amère du coriandre.

la 1re dîme dont l'oblation est prélevée, ou de la 2e dîme et autres consécrations qui ont été rachetées.

Le 1er terme de la Mishnâ signifie laitue ; le 2e est le τρώξυμον ; le suivant est le γιγγιδίον (marube). La Ḥarḥabina, dit R. Yossé b. R. Abouṇ au nom de Rabbi, est la mousse qui entoure le palmier. Par amer, on entend une plante d'un vert amer, à l'aspect pâle (moins foncé que le cresson), et qui en étant coupée laisse couler de la sève. Mais, fut-il objecté, comment admettre comme telle la laitue qui, loin d'être amère, est sucrée, au point que l'on désigne du nom de laitue ce qui est naturellement sucré? C'est que, répond R. Ḥiya au nom de R. Oschia, on a précisément voulu rappeler par cette plante l'analogie qu'il y a entre sa nature et l'état d'Israël au moment de la sortie d'Égypte : Comme la laitue, à l'état de jeune plante est d'abord douce, puis amère, de même les Égyptiens ont agi envers nos ancêtres ; ils ont commencé par dire (Genèse, XLVII, 6) : *dans la meilleure contrée du pays, fais résider ton père et tes frères* ; et plus tard (Exode, I, 11) : *ils leur ont rendu la vie amère par de durs travaux, à fabriquer l'argile et les briques.*

Quant à ces diverses plantes confites, selon un autre enseignement, ce procédé (de les confire) est également défendu. Toutefois, dit R. Ḥisda, l'avis qui en permet l'usage s'applique à la tige, tandis que la défense se rapporte aux feuilles — [1].

6. Il n'est pas permis de tremper du son pour les poules ; mais on peut le faire saisir à l'eau bouillante (de cette façon, il ne fermente pas). La femme ne devra pas tremper le son qu'elle a en mains pour le bain, mais elle peut s'en mettre sur le corps à sec (qui sera mouillé plus tard). On ne devra pas mâcher du froment pour le mettre comme emplâtre sur une plaie, parce qu'il fermente ainsi.

On a enseigné que R. Ismaël b. R. Yossé dit au nom de son père : on nomme pétrir la pâte [2] l'action de jeter de l'eau chaude dans la farine ; et faire saisir la pâte, c'est jeter au contraire la farine dans l'eau. Comment donc se fait-il que dans notre Mishnâ l'on permette indifféremment de jeter l'eau chaude dans le son, ou d'opérer à l'inverse (sans contestation entre Hillel et Schammaë) ? C'est que, fut-il répondu, l'état de fraîcheur inhérent au son nuit à la fermentation. Lorsqu'un emplâtre, μάλαγμα, commence à sentir mauvais (indice de fermentation), il faut, selon les uns le faire disparaître ; selon d'autres, ce n'est pas indispensable [3]. Ces 2 avis toutefois ne se contredisent pas : le premier se rapporte au cas où la fermentation a précédé la mauvaise odeur ; le 2e avis s'applique au cas où la fermentation a suivi la décomposition, ou mauvaise odeur.

1. Suit un passage qui se trouve déjà au tr., *Berakhôth*, du Jér., VI, 6 (t. I, p. 112) et B., ib., f. 38b (ib., p. 384). 2. Acte permis par Schammaï et interdit par Hillel ; v. tr. *Halla*, I, 6 (t. III, p. 275). 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

7. On ne doit pas mettre de la farine dans la sauce, ni dans la moutarde, et, en cas de fait accompli, on doit la manger de suite (avant qu'elle fermente). R. Méir dit : on ne doit cuire l'agneau pascal dans aucun liquide (même autre que l'eau), ni dans du jus de fruits, mais on peut (avant de le rôtir) l'enduire avec de tels produits, ou l'y tremper après. Il faut jeter l'eau où le boulanger se rafraîchit les mains en pétrissant l'azyme, de crainte qu'elle fermente.

On a enseigné : il est interdit (en principe) de mettre de la farine dans de la sauce, ou dans la moutarde ; et, en cas de fait accompli, on doit la manger de suite, à condition que ce soit sans répit. R. Méir l'interdit même de suite, car, selon lui, il est impossible de la manger de suite en entier (ce qui suffit pour qu'elle fermente). Il est dit (Exode, XII, 9) : *vous ne le mangerez pas* (l'agneau pascal) *à demi-rôti, ni bouilli à l'eau.* On sait donc que l'eau est interdite. D'où sait-on que cette défense est applicable à d'autres liquides? De ce que l'expression *bouilli* s'y trouve deux fois; c'est-à-dire n'importe comment. Cette interprétation est admissible d'après R. Akiba, qui dit[1] de tirer des déductions de chaque terme explétif; mais comment la justifier d'après R. Ismaël, qui n'admet pas ce mode d'exégèse? Il déduit cette défense par *a fortiori* et dit : puisqu'il est défendu de le cuire dans l'eau, qui pourtant ne modifie pas le goût de la viande ; à plus forte raison est-ce défendu dans d'autres liquides, qui communiquent leur goût. Il n'est pas permis de pétrir l'azyme dans des liquides autres que l'eau, mais on peut l'enduire de cette façon. R. Akiba raconte que, pendant son séjour en bateau (un grand voyage maritime) avec R. Eliézer et R. Josué, il a enduit ses azymes de cette façon (sans avoir rencontré d'opposition de la part de ses voisins). On ne doit pas pétrir l'azyme à l'eau chaude, parce qu'elle saisit la pâte (et nuit à sa disposition), ni dans de l'eau tiède, parce qu'elle active la fermentation, mais dans de l'eau froide. Cependant, n'a-t-on pas enseigné[2] qu'au Temple l'on pétrissait les offrandes de farine à l'eau tiède, et l'on faisait attention à ce qu'elles ne fermentent pas? C'est que, dit R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, là cette pâte était aux mains des cohanim, qui prennent grand soin du sacrifice ; tandis qu'ici, pour l'azyme, il s'agit d'une pâte abandonnée aux femmes, qui sont indolentes et pourraient commettre quelque négligence (I, 4). Il va donc sans dire que l'eau tiède est interdite à cet effet aux femmes ; mais si le cohen pétrit lui-même la pâte d'azyme, lui sera-t-il permis d'employer de l'eau tiède? La présente question peut se résoudre d'après ce qu'a déjà dit (plus haut I, 1) R. Zakharia, gendre de R. Lévi : les femmes après les menstrues (au moment de prendre le bain légal) doivent ramasser les cheveux à la main et les peigner (pour qu'à l'aide de cette séparation l'eau puisse bien y pénétrer) ; mais si la femme d'un cohen se purifie pour manger de l'oblation (ses bains sont bien

1. Jér., tr. *Schabbat*, XIX, 2 (t. IV, p. 180) ; *Yebamôth*, VIII, 1. 2. Tr. *Menahôth*, V, 1.

plus fréquents), elle est dispensée de cet usage ; enfin, lorsque cette dernière prend le bain legal après les menstrues, elle devra faire comme les autres femmes, afin qu'il n'y ait pas de distinction entre une femme menstruée et l'autre. Il en sera donc de même ici pour la pâte pétrie par le cohen, et l'eau tiède lui sera interdite, pour ne pas établir de différence entre ses azymes et ceux de toute autre personne.

« On doit jeter l'eau servant au lavage des mains du boulanger, car elle fermente », dit la Mishnâ. Selon les uns, on la jette dans un terrain crevassé (dont les interstices servent de récipient) ; selon d'autres, on la jette sur un terrain en pente, καταφερής (d'où elle s'écoule mieux). Toutefois, il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier se rapporte au cas où le dit emplacement est élevé (de sorte que l'eau n'y croupit pas) ; le second entend parler d'une place étendue (où l'eau ne s'entasse pas et ne peut pas fermenter). R. Pinḥas ajoute au nom de R. Ila que R. Ḥiya b. Aba s'est exprimé à peu près de même[1] : Si, dit-il, l'on a trempé dans l'eau du froment ou de l'orge, il est interdit de le manger dès qu'il fermente ; au cas contraire, leur usage est permis. Selon R. Yossé, au contraire, sans se préoccuper de la fermentation, dès que ces grains trempés à l'eau se fendillent (par le gonflement précurseur du ferment), il est défendu de les manger ; mais si on les a trempés au vinaigre, on peut les manger même fendus, parce que l'action astringente du vinaigre empêche la fermentation. R. Samuel b. R. Isaac avait du vin piqué (prêt à aigrir) ; il y mit de l'orge pour activer la fermentation (et l'empêcher de tourner) ; puis il demanda à R. Imi si, au moment de Pâques, il fallait jeter ce vinaigre (en raison de son contenu d'orge). Oui, dit ce dernier, parce qu'au moment de mettre l'orge, le vinaigre n'était pas fait. De même, R. Ḥanina, fils de R. Baḥia, ayant du miel mélé à de la farine (mélange susceptible de fermenter), consulta R. Mena sur ce qu'il fallait faire : il faut en débarrasser la maison, répondit R. Mena (bien que ce mélange ne comprenne pas d'eau, il fermente). Quelqu'un des gens de R. Kirié avait des flacons d'huile au milieu de son grenier de blé, et des gouttes s'échappant de ces récipients avaient humecté des grains ; il demanda aux Rabbins ce qu'il fallait faire. Il faut, lui répondirent-ils, enlever au-dessous de ces flacons les grains mouillés (qui, même par l'huile, peuvent fermenter). R. Imi enseigna qu'à l'égard des cruchons servant toute l'année à renfermer de la bouillie, كنج, il suffit, avant Pâques, de les laisser pleins d'eau pendant 3 jours, que l'on renouvelle de temps en temps, pour s'en servir à cette fête.

CHAPITRE III

1. Voici les objets que l'on est tenu de faire disparaître avant Pâques : la bouillie ou pâte bablyonienne[2], la bière de Médie, le vinaigre d'Idumée,

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Voir la note additionnelle.

le zythum[1] ou décocotion d'orge (ζύθος) d'Égypte, le ferment (ζύμη) des teinturiers, l'amidon (ἄμυλον) des cuisiniers, et la colle (κόλλα) des scribes. R. Éliézer y comprend aussi l'ornementation des femmes (où, par contact, du pain a pu s'incruster). Voici la règle : tout ce qui fait partie des 5 espèces de blé (citées II, 5) devra être enlevé de la maison à Pâques, et si l'on en mange, on transgresse une défense, sans être passible toutefois de la pénalité du retranchement.

R. Mena dit : tous ces mélanges ne sont défendus qu'en cas d'adjonction d'eau (par tout autre liquide il n'y a pas de fermentation). Le mets babylonien est interdit, parce qu'on y joint des fragments de pâte ; dans la boisson de Médie, on met de la farine d'orge ; le vinaigre d'Idumée est aussi nommé le parfum (balsamus) de Rome (où l'on jetait des grains d'orge). En principe, lorsqu'on avait grand soin de confectionner le vin avec pureté, afin d'offrir une part en libations au Temple, il ne devenait pas aigre ; aussi, fallait-il mettre des grains d'orge si l'on voulait qu'il fermente : c'est ce que l'on nomme le parfum des Romains (fait comme chez eux). Le zythum égyptien et le ζύθος (composé d'orge, de saveran et de sel) ; dans le ferment des teinturiers (à l'eau de son), on jetait certain bois colorant pour que la laine s'imprègne de la couleur. Enfin, l'amidon des cuisiniers, selon R. Ḥiya b. Aba, se fabriquait ainsi : on pressait des grains à peine arrivés au tiers de leur maturité, on les pilait de façon à fabriquer des gâteaux semblables à ceux du safran, puis on les mettait à la surface de la marmite, pour attirer l'écume, χλῆδος. Quant à la colle des scribes, on fabriquait à Alexandrie des pâtes minces, en forme de cuve (pour coller le papier).

R. Eliézer interdit aussi les ornements de femme, est-il dit. Selon une version, on entend par là la façon de se poudrer des dames riches (où il entre beaucoup de farine) ; selon d'autres, c'est la poudre blanche des pauvres (où il y a plus de chaux que de farine). Or, celui qui défend cette dernière, défend aussi à plus forte raison la première sorte ; mais, à l'inverse, selon le premier avis, cette seconde sorte est permise. Il est dit (Exode, XII, 38) : *vous ne mangerez pas de pâte levée* ; cette locution explétive (la défense en général ayant déjà été exprimée) a pour but d'aviser que le mets babylonien, la bière de Médie, le vinaigre d'Idumée sont compris dans cette défense. Est-ce à dire que la pénalité du retranchement existe aussi à leur regard ? Non, parce qu'il est dit (ib. 19) : *toute personne qui mangerait du pain levé sera retranchée* (cette peine est donc restreinte au seul cas de la consommation du pain). Mais, objectèrent les compagnons d'étude en présence de R. Yôna, comment se fait-il qu'ici le mot *toute* implique une restriction, tandis qu'au verset précédent, il comporte une extension d'interdit ? Non, répondit R. Yona, il y a bien une

1. C'est, dit Maïmonide, un composé de sel, d'orge, et de la plante قرطم, *crocus sylvestris*, ou *grana cnici*, déjà signalée par Maïmonide comme plante dangereuse au tr. *Péa*, V, 3 (t. II, p. 71, note) et au tr. *Kilaïm*, II, 9 (ib., p. 245, note).

idée d'extension dans les deux versets ; ici (dans le 2e), l'extension s'applique à ceux qui mangent (même les femmes sont passibles de la peine du retranchement), et le précédent verset comprend une extension dans les objets à manger. Mais, fut-il objecté alors, n'a-t-on pas enseigné (ci-dessus, II, 4) : « il est permis de remplir le devoir de manger l'azyme au premier soir de Pâques avec de l'azyme épicé, le goût du blé fût-il annulé, pourvu que la majeure partie se compose de blé »; donc, pour les quatre interdits de notre Mishna ne devait-on pas dire aussi qu'en raison de ce que le ferment domine, la pénalité du retranchement est applicable? Là, c'est différent, fut-il répondu : il faut, pour l'application de la peine du retranchement, que ce soit du pain, ce qui n'est pas le cas pour les interdits de la Mishnà. Au contraire, lui objecta R. Yossa, puisque d'après toi-même (R. Yona) on exige pour la validité du devoir officiel de l'azyme qu'il soit composé desdites cinq espèces constituant le pain, en raison de ce qu'il est dit (Deuteron. XVI, 3) : « pendant sept jours vous mangerez en même temps des azymes, du *pain de misère* », on devrait par déduction considérer comme pain levé ce qui entre dans la composition de l'azyme, avec les mêmes pénalités? En outre (on ne conçoit pas bien le principe de l'analogie parfaite entre le pain levé et l'azyme), puisqu'il est dit : « il suffit au besoin, pour accomplir le devoir pascal, de manger un flanc d'azyme trempé, ou cuit sans être fondant» ; il faut donc croire que s'il est fondant, il n'est pas permis de l'employer pour la consommation officielle ; pourquoi dis-tu[1] que si l'on a avalé du ferment en fusion, on est passible d'une peine ? L'explication de R. Yôna étant donc écartée, reste la question de savoir pourquoi la peine du retranchement n'est pas applicable aux cas prévus par notre Mishnâ ? C'est que, répond R. Yossé au nom de R. Idi, le ferment de ces 4 objets n'est pas pur (ce n'est qu'un mélange). Est-ce à dire que cette transgression n'entraîne pas non plus la peine des coups de lanière? Non, dit R. Jérémie au nom de R. Eleazar, ou R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch. Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour la consommation du pain levé pur, on est passible du retranchement, et pour le mélange, on subira la peine des 40 coups ? Or, Rab dit à ce sujet que, par ce dernier interdit, on entend certains ferments, savoir le mets babylonien, ou la bière de Médie ? Non, dit R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila, dans cet enseignement on entend parler d'un mélange de pain levé et d'azyme (en ce cas, le goût du pain est intact). R. Yossa dit avoir présenté l'objection suivante contre R. Aboun b. Cahana : Dans quelle hypothèse expliquer ce mélange ? Si le pain est en majeure partie, on devrait être passible du retranchement? Si l'azyme est en majeure part, loin de subir la peine des coups de lanière, on doit pouvoir s'en servir pour le devoir officiel de manger l'azyme au premier soir ? R. Samuel b. R. Isaac enseigne que R. Josué Onia l'explique ainsi : il s'agit du cas où il y a bien du pain levé, mais moins de la valeur d'une olive (de façon que la peine du retranchement est inapplicable), et pourtant la pénalité des coups subsiste, selon

1. Tr. *Houllin*, 120a.

l'avis de R. Simon qui dit[1] : une quantité minime faisant infraction à la loi est passible des coups.

R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac dit au nom de Rab : dans un pot où l'on a mis de la sauce (ἁλμυρίς), on ne devra plus cuire de cette espèce qu'après Pâques. Il faut donc croire qu'il serait permis d'y cuire une autre espèce (même pendant Pâques), pourvu qu'avant Pâques il y ait eu au préalable 3 autres cuissons. Si la cuisson d'autres mets annule le goût de ladite espèce, en raison de la diversité, elle devrait aussi provoquer l'annulation de goût de la même espèce ? Non, la cuisson de la même espèce est interdite, parce que l'analogie éveille pour ainsi dire l'état d'interdit (le rappelle). R. Jacob b. Zabdi dit que R. Abahou recommandait aux meuniers de ne pas mettre les sacs les uns sur les autres, afin qu'ils ne s'échauffent pas et ne soient pas exposés à fermenter. R. Ḥinena b. Papa allait lui-même au moulin pour examiner le tout dans le même but. R. Yossé b. R. Aboun ne faisait moudre, à cet effet, qu'un peu à la fois[2]. R. Aboun permettait aux meuniers (pour l'exactitude de leurs comptes) de mettre un poids (trutina) plein d'eau dans la mesure, puis de le suspendre et de l'enlever jusqu'à 4 fois (sans crainte que des gouttes d'eau tombent sur la farine). R. Ḥanania et R. Mena expriment des avis différents au sujet de l'emplacement : selon le premier, il est permis de mettre le blé destiné aux azymes sur de l'herbe humide (sans rien craindre), mais c'est interdit sur la terre humide (contact plus grave); d'après le second, c'est à l'inverse (le contact de la terre est seul permis). R. Ḥanania, fils de R. Hillel, ajoute : même celui qui permet le contact de l'herbe entend parler de celle qui a été cueillie après la 6e heure, lorsque la rosée qui l'imprégnait avait déjà séché.

2. Si dans les fentes (interstices) du pétrin il y a de la pâte égale en une seule place à la grandeur d'une olive, il faut l'enlever ; mais si elle elle est moindre, elle s'annule dans l'ensemble. Il en est de même pour le cas de contact avec une impureté. Si ce morceau de pâte est considéré comme valeur par le maître (se proposant de l'enlever), il constitue une séparation; mais si l'on tient au contraire à ce qu'il reste dans le pétrin pour boucher la fente, il fait pour ainsi dire partie intégrante du pétrin (on l'indentifie au point de vue du contact). Quant à le pâte sourde (dont on ne sait pas, en frappant sur elle, si elle a fermenté ou non), on la juge par analogie : s'il y en a une autre pétrie en même temps et qui ait fermenté, celle-ci sera déclarée semblable et interdite.

Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy : lorsque la Mishnâ dit qu'une quantité égale à une olive qui qui est en une seule place devra être brûlée, il s'agit du cas où cette partie

1. B., tr. *Maccôth*, 17a. 2. Ainsi l'explique le *Pné-Mosché*. Le *Qorban 'Eda* dit : il faisait moudre par un « fondeur. »

pourra être retirée d'un coup (fût-elle composée de 2 morceaux tenant par un fil). Ceci s'explique bien d'une pâte encore humide; mais qu'en est-il si elle est sèche? On estime si, à l'état frais, on pourrait ainsi l'enlever d'un coup ; il en sera alors de même pour la pâte sèche. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira [1] : deux morceaux, chacun d'une demi-olive, en 2 places différentes de la maison, ne sont pas considérés comme joints ; s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint. Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas que tout morceau inférieur à une olive est nul? C'est vrai de la pâte adhérente au pétrin ; mais si elle est détachée, par exemple dans un vase, on joint les morceaux. Quelle sera la règle si l'on a enlevé une parcelle d'un morceau égal à une olive? Dira-t-on qu'en raison de l'amoindrissement, il devient nul, ou bien que l'on est tenu toujours de le brûler en raison de sa grandeur primitive? En outre, dans cette dernière hypothèse, jusqu'à quels fragments du pétrin étendre cette règle? Les compagnons d'étude ont supposé que la jonction des morceaux a lieu si le plus grand intervalle entre eux ne dépasse pas la majeure part du pétrin. Mais alors on peut encore demander quelle sera la règle si l'on a diminué cet intervalle? L'annulation a-t-elle lieu, ou bien faut-il faire disparaître le tout en raison de l'état primitif d'interdit? — [2]

« Si un morceau de pâte est considéré comme ayant une valeur, est-il dit, il constitue une séparation. » C'est vrai pour le bain légal, et ce dernier appliqué au pétrin n'est valable qu'après l'enlèvement des morceaux de valeur ; ces derniers, n'ayant pas de valeur, peuvent rester sans inconvénient. Il en est de même de tout vase devant être aspergé, et le morceau de pâte touché par impureté n'est pas considéré comme adhérent (de façon à rendre impur tout le pétrin). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit à la fin : « si l'on tient à ce qu'il reste dans le pétrin pour boucher la fente (que l'on y attache de la valeur), il sera considéré comme du pétrin », et en fera partie intégrante. R. Simon b. Lakisch dit que Rabbi a enseigné ce qui suit [3] : une ordure adhérente à un siège est considérée comme partie intégrante sous le rapport de l'impureté (le contact de cette dernière entache tout), mais la jonction est imparfaite pour l'aspersion (cette dernière est insuffisante pour purifier le tout si elle ne touche qu'à la dite ordure). R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Simon b. Cahana : un membre presque détaché du corps par fracture, ou un ongle à demi-arraché, ou l'ordure adhérente à un siège, ou le circuit de consolidation d'une courge creuse (servant à puiser l'eau), ou le couvercle (bouchon) des puits des coussins, ainsi que, selon R. Yossé b. R. Aboun, l'épice du *costum* [4], chacun de ces objets constitue la jonction au point de vue de l'impureté (le contact de celle-ci à l'une de ces parties entache le tout), mais non pour l'as-

1. Ci-après, § 3, et V, 4. 2. Question non résolue. Suivent quelques mots, qui, selon tous les commentaires, n'ont que faire ici et se retrouvent ci-après, § 3. 3. Tossefta au tr. *Para*, ch. 11 (12) ; B., tr. *Sabbat*, 48. 4. Ainsi le traduit J. Lévy. Le comment. *Pné-Mosché* a : « excroissance poilue survenant au corps des enfants. »

persion (elle serait insuffisante). A quoi tient cette distinction entre le contact pour l'impureté et celui de l'aspersion? C'est que, dit R. Ila, de cette dernière il est écrit (Nombres, XIX, 18) : *Il fera l'aspersion sur la tente et sur tous les vases*, dernière expression désignant ce qui fait partie intégrante des vases (non ce qui adhère par accident); tandis que de l'impureté il est dit (Lévit. XI, 38) : *ce sera impur pour vous*, y englobant tout ce qui sert à *votre*[1] usage (comme les objets précités), On a dit là-bas (à Babylone) : quant aux tartelettes de dessert (τρωκτά), R. Isaac a enseigné qu'il est permis de les préparer un à un, non 2 ou 3 à la fois (la finesse de la pâte la fait adhérer aux doigts et provoque le ferment), à moins d'avoir soin de tremper les mains dans l'eau fraîche entre chaque confection. On a enseigné : il faudra aussi brûler avant Pâques certain dessert d'herbes sauvages épicées (quoique contenant à peine des parcelles de pain). De même, les gâteaux[2], qui s'émiettent, dit R. Yossé, devront être brûlés. — R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : si, en présence d'une pâte subitement refroidie (nommée par la Mishnâ : pâte sourde), on n'a pas d'autre pâte pétrie en même temps qui ait fermenté (pour servir de point de comparaison), jusqu'à quel moment faut-il attendre pour qu'elle soit interdite ? R. Jacob b. Aḥa, ou R. Oula de Césarée dit au nom de R. Ḥanania : c'est le temps qu'il faut pour parcourir un espace de 4 milles.

3. De quelle façon prélève-t-on la Ḥalla sur une pâte devenue impure[3] à la fête de Pâques? R. Eliéser dit : on ne fera la désignation de la Ḥalla que lorsque la pâte sera cuite (qu'il n'y a plus de fermentation à craindre); selon B. Bethera, on jettera la pâte à l'eau froide (pour l'empêcher de lever). R. Josué dit : ce n'est pas un levain à l'égard duquel subsiste la défense qu'il ne doit « pas être vu, » ou « ne pas être trouvé » (la désignation de Ḥalla fait qu'il n'est plus à vous); on la prélève donc, on la laisse intacte jusqu'au soir, et si à ce moment elle a fermenté, on la traite comme telle.

La Mishnâ émet divers avis, parce qu'il s'agit du cas où la pâte est devenue impure[4], après avoir été pétrie (qu'il y avait déjà obligation de la Ḥalla); mais si elle est devenue impure auparavant[5], il suffira de la pétrir par fragments qui ne dépassent pas la mesure d'un *cab* (et ne sont pas soumis à la Ḥalla). En outre, il s'agit du cas où on la pétrit le jour même de la fête ; mais, si c'est la veille au soir, on procédera selon l'enseignement qui dit[6] : lorsqu'on pétrit la pâte au jour même de la fête, il faut aussi prélever la Ḥalla en ce jour ; si on la pétrit la veille et que l'on a oublié de prélever la Ḥalla, il sera défendu

1. B., tr. *Houllin*, 118a. 2. Sans doute pétris au jus de fruits. 3. On ne peut pas la cuire en ce jour, puisqu'elle est interdite à la consommation même du cohen; ni attendre jusqu'au soir pour la brûler, de craindre qu'elle fermente ; ni enfin la brûler en ce jour, où il est est défendu de brûler les saintetés. 4. Cf., tr. *Ḥalla*, II, 3. 5. Même tr. III, 1, commencement (t. III, p. 289). 6. Jér., tr. *Béça*, I, 8 (60d).

de la toucher en ce jour (à titre de produit inaffranchi, *tébel*), et il va sans dire que l'on ne pourra pas en prélever la Ḥalla en ce jour de fête. Or, il est seulement question là d'un pétrissage complet, sans parler d'un simple mélange d'eau à la farine ; est-ce à dire qu'en ce dernier cas le devoir de la Ḥalla n'est pas le même ? aurait-il lieu, en ce cas, au jour même de la fête, à l'achèvement, bien que d'ordinaire l'obligation soit imposée dès qu'il y a mélange ?) Il peut s'agir, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, d'une pâte impure, dont on prélève seulement la Ḥalla à la fin des travaux de préparation (après la cuisson), non au jour de fête. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, en principe on ne devait prélever la Ḥalla sur une pâte pure que lorsque les travaux y relatifs étaient achevés ; seulement, les sages ont établi la précaution de la faire prélever dès l'instant du mélange, pour éviter la possibilité d'un contact impur à la pâte. Ledit enseignement (où il est dit qu'en cas d'oubli de la Ḥalla sur une pâte pétrie la veille, il n'est plus permis de la toucher en ce jour), traite de la fête de Pâques (en raison de la fermentation qui a pu se produire) ; mais c'est permis à toute autre fête, comme celle de la Pentecôte ou des Tabernacles (auquel cas on laisse la Ḥalla de côté jusqu'au soir). Selon R. Yossé b. R. Aboun, ou R. Houna au nom de R. Aḥa, c'est également interdit aux autres fêtes, en raison du verset (Exode, XII, 16) disant : *il ne sera fait nul travail pour eux* (et le prélèvemenl de la Ḥalla est une appropriation). Pourquoi ce prélèvement est-il défendu, et est-il permis d'approprier (émonder) pour les manger des verdures d'oblation ? C'est que l'on peut manger ces dernières (et les travaux servant à ce but sont permis), tandis que la Ḥalla de pâte impure n'est pas comestible. Quelle différence y a-t-il entre ce prélèvement interdit et l'action permise de trier les bons grains aux jours de fête, dont le déchet ne peut pas servir à la consommation ? (objection non réfutée). Selon l'opinion de R. Éliézer dans le Mishnâ (de signaler la Ḥalla nominalement), le maître procédera comme suit par subterfuge (puisqu'il n'est pas permis de toucher à la part de Ḥalla, une fois qu'elle est déterminée) : à chaque miche qu'il met au four, il dit qu'il la mangera peut-être, et il les cuit toutes ; en les retirant, il déclarera pour chacune qu'il les met de côté, et finalement il laisse la dernière au four sans y toucher — [1].

Pourquoi, selon R. Éliézer, ne pas désigner comme Ḥalla la dernière miche puis la retirer du four (pour ne pas brûler une sainteté au jour de fête) ? C'est que, dès lors (à titre de consécration devenue impure), il n'est plus permis de la déplacer. Mais pourquoi alors ne peut-on pas la retirer d'abord du four, puis lui donner le nom de Ḥalla ? C'est que l'on craint que, par mégarde (en la confondant), on la mange. Mais pourquoi, dès la désignation de la Ḥalla ne pas prendre en même temps que cet azyme un autre, et les placer tous deux dans un coin que l'on ne touchera pas, comme il a été enseigné ailleurs [2] : avec des produits profanes, on peut transporter de l'oblation pure et de l'impure

1. Suit un passage que l'on retrouve *in extenso*, tr. *'Eroubin*, X, 13, traduit au t. IV, p. 305. 2. (B., tr. *Sabbat*, 141b).

qui sont réunies? L'analogie n'est pas complète entre ces 2 cas : ailleurs on déplace l'impure pour arriver à la partie pure, placée au-dessous (voilà pourquoi l'adjonction des produits profanes est indispensable), tandis qu'ici le transport du profane aurait exclusivement lieu en faveur de l'impure, ce qui est interdit. Mais, objectèrent les compagnons d'étude, pourquoi après le retrait du four ne pas jeter cet azyme sur le fumier (où il n'y a plus lieu de craindre qu'on le reprenne), puis le consacrer à titre de Ḥalla? Ce procédé est impossible, fut-il répliqué, car il n'est pas permis de consacrer ce que l'on a rejeté et ne vous appartient plus ; et l'on ne pourra pas non plus la consacrer, puis la jeter au fumier, car il n'est pas permis d'abandonner à tout venant ce qui ne vous appartient plus. Mais, observe R. Jérémie, on devrait pouvoir briser cet azyme en morceaux, que l'on éparpillerait dans les maisons, puis l'on désignerait la Ḥalla. Quoi, fut-il répliqué, plus haut (§ 2) le même R. Jérémie au nom de R. Zeira a déclaré que 2 morceaux ayant chacun la valeur d'une demi olive ne sont pas considérés comme joints dans la même maison pour constituer l'interdit, mais s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint; tandis qu'ici il admettrait la jonction, puisqu'il dit de désigner la Ḥalla après l'éparpillement? (ne se contredit-il pas?) Non, dit R. Yossé, c'est avant la chute de morceaux, pendant qu'ils sont encore dans l'air que l'on désignera la Ḥalla, car l'air constitue une jonction, non le sol[1]. Il est dit[2] : lorsqu'un animal et son petit sont tombés dans un fossé un jour de fête (qu'il est défendu d'égorger le même jour et qu'au moment de la fête l'on ne doit pas déplacer inutilement), il faudra, selon R. Eliézer, tirer de là l'un des animaux pour l'égorger en vue de la consommation du jour, et nourrir l'autre sur place pour l'empêcher de mourir ; selon R. Josué, on pourra faire monter l'un avec l'intention de l'égorger, sans toutefois procéder à cet acte, puis se ravisant, on pourra par suite de cette ruse, faire monter l'autre, bien qu'en somme l'on ne se soit résolu à égorger aucun des deux animaux. Or, objecta R. Aboun b. Ḥiya, n'y a-t-il pas une contradiction entre cet avis de R. Eliézer, qui (à l'opposé de R. Josué) interdit d'agir par ruse[3], tandis qu'ici (pour la Ḥalla) il le permet? C'est qu'ici, fut-il répondu, il s'agit d'éviter à Pâques la production du levain, tandis qu'il n'y a pas de tels motifs pour la présence simultanée des 2 bêtes au fossé. N'y a-t-il pas de contradiction entre les 2 avis de R. Josué, puisqu'il autorise en ce dernier cas de procéder par ruse, tandis qu'il le défend ici pour la Ḥalla? C'est que, répondit R. Idi, en autorisant au jour de fête le transport d'un animal, on transgresse une simple prescription rabbinique (d'interruption du repos), tandis qu'ici il s'agit d'un fait plus grave (légal), celui de la Ḥalla. R. Yossé b. R. Aboun explique cette apparence de contradiction selon R. Josué, en disant : lorsque la bête et le petit sont dans le fossé, il s'agit d'éviter une perte d'argent ; tandis que la parcelle de Ḥalla

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* donne un sens interrogatif à cette dernière phrase. Il conclut que, faute d'un arrangement, on laisse brûler la Ḥalla au four.
2. Casuistique de R. Ezéchiel, partie I, nº 14. 3. Tr. *Beça*, III, 4 (5).

ne représente pas une valeur. R. Isaac et R. Oschia adoptent chacun l'une des 2 explications (de R. Idi et de R. Yossé qui viennent d'être données).

R. Berakhia exposa que l'avis de Ben-Bethera exprimé ici (de recourir à l'eau froide) doit servir de règle, puisque la Mishnâ suivante dit aussi : dès que la pâte gonfle, il faut la rafraîchir à l'eau froide (pour éviter la fermentation). Toutefois, on peut objecter contre la validité de cette preuve l'argumentation de la Mishnâ suivante ; car, dit R. Ḥiskia, ou R. Abahou au nom de R. Eliézer, chaque fois que Rabbi (le texte mischnique) expose d'abord une discussion, puis un avis anonyme, ce dernier l'emporte[1] comme règle (or, dans cette mishnâ, le dernier avis exprimé n'est pas anonyme, mais de R. Akiba, et il ne peut pas servir de règle).

4. R. Gamaliel dit : trois femmes peuvent pétrir en même temps leur pâte destinée à fournir les azymes (sans crainte qu'ils fermentent), bien qu'elles les cuisent dans le même four l'une après l'autre. Selon les autres sages, elles devront disposer leurs travaux concernant la pâte comme suit : pendant que l'une pétrit, et l'autre étale la pâte, la première les fait déjà cuire. En effet, dit R. Akiba (adoptant l'avis des sages), certaines femmes sont moins vives que d'autres, de même certains bois brûlent moins bien, et certains fours sont plus lents à chauffer. Voici une règle générale : dès que l'on s'aperçoit que la pâte va gonfler, il faut tremper les mains dans l'eau fraîche et pétrir la pâte à nouveau (pour éviter le ferment).

On a enseigné combien chacune d'elles attendra : la 1re fait reposer la pâte pendant qu'elle chauffe une fois le four ; la 2e attend pendant qu'elle chauffe une 2e fois après le cuisson de la 1re fournée (pendant 3 opérations) ; enfin la 3e est obligée d'attendre que l'on ait chauffé le four pour la 3e fois, après deux cuissons (savoir pendant 4 opérations). En outre, l'attente sera encore plus longue, si la 1re femme pétrit plusieurs miches, de sorte que déjà pour la 3e il y aura eu 3 fois le chauffage du four et 3 cuissons. De même, on a dit (selon l'avis des autres sages) : lorsque la dernière a fini de pétrir, la seconde d'étaler la pâte, la première de chauffer le four, celle-ci procède à la cuisson (n'ayant donc fait attendre la pâte que pendant une opération, le chauffage) ; la seconde attendra qu'elle chauffe le four, après que sa voisine a fini la cuisson (soit 2 œuvres) ; la 3e attendra pendant 2 chauffages interrompus par une cuisson. Si l'on cuit plusieurs miches à la suite les unes des autres, la dernière attendra aussi pendant deux chauffages entrecoupés d'une cuisson. — Contrairement à R. Gamaliel, les autres sages sont d'avis que ces trois femmes doivent échelonner leurs travaux (de façon à moins attendre). Aussi, R. Oschia a enseigné : lorsque l'une commence à cuire les azymes, l'autre se met à pétrir sa pâte. Selon un enseignement[2]. la pâte composée de farine de

1. Cf., tr. *Taanith*, II, 14 (f. 66a) ; *Meghilla*, I, 6 (f. 70d). 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

froment devra avoir pour mesure 3 cabs au plus (afin d'éviter la fermentation) ; mais celle composée d'orge pourra avoir jusqu'à 4 cabs ; selon une autre version, c'est à l'inverse cette dernière qui ne devra pas dépasser 3 cabs (l'orge étant prédisposée à fermenter). Pourtant, il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier est applicable au cas où le froment est comme gras (dru), tandis qu'il admet pour mesure de l'orge 4 cabs, lorsqu'elle n'est pas grasse (et équivaut à une qualité moindre) ; d'après le second avis, au contraire, on admet 4 cabs comme mesure du froment s'il est maigre (défectueux), tandis que celle de l'orge sera de 3 cabs, parce qu'étant déjà comprimée, elle lèvera davantage.

5. Le ferment, quoiqu'insuffisamment levé, devra être brûlé ; mais celui qui en mange (par mégarde) est dispensé de toute pénalité. Tout fragment de pâte levée devra être brûlé ; et si l'on en mange sciemment, on est passible du retranchement. Au premier cas, la pâte a comme des cornes de sauterelle ; au second cas, les filaments s'entremêlent (la fermentation est déjà faite). Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, la pénalité du retranchement est applicable aux deux cas. Quel est donc (selon eux) le levain pour lequel il n'y a pas de pénalité ? C'est la pâte à peine saisie, blanche comme la figure de quelqu'un dont la frayeur a hérissé les cheveux (blême).

Toutefois, dit R. Houna au nom de Rab [1], il est permis de donner ce ferment à manger à son chien. Selon B. Kappara, les autres sages sont d'un avis plus sévère, parce qu'il n'a pas de pâte dont la surface revête un pli sans qu'il y en ait plusieurs au-dessous (signe de fermentation).

6. Lorsque le 14 nissan survient un samedi, on fait disparaître (brûle) la veille tout ce qui ne sera pas mangé en entier le samedi matin. Tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, on enlèvera tout en son temps, non d'avance. Selon R. Éliézer b. R. Çadoq, on enlèvera dès la veille du samedi ce qui pourrait rester de l'oblation sacerdotale (non accessible à tous), mais on débarrasse en temps ordinaire le profane (que l'on peut distribuer entre beaucoup de gens).

L'avis exprimé ici par R. Méir est conforme à ce que R. Eliézer dit plus haut (§ 3) pour la Ḥalla, mais il le dépasse encore ; car la prescription de R. Eliézer (de ne pas la désigner nominalement) a lieu pour ne pas s'exposer à la défense « de ne pas voir » ou « de ne pas trouver de pain levé », en cas de certitude, tandis que R. Méir est aussi sévère pour la prévision douteuse, qu'il peut rester de l'oblation au lendemain. L'avis exprimé ici par les autres sages est conforme à celui de R. Josué (l'interlocuteur de R. Eliézer, plus haut), mais en le dépassant encore. Or, R. Josué dit plus haut qu'en un jour de fête, on ne brûle pas les saintetés, tandis qu'ici les

1. Ci-dessus, II, 1, et ci-après, V, 4.

sages l'interdisent même en semaine (si le lendemain samedi, il y possibilité de les manger). On a enseigné que R. Juda dit : Schammaï et Hillel sont d'accord pour déclarer qu'il est défendu de brûler l'oblation pure et que c'est permis dès le vendredi pour celle qui est impure (si la veille est un samedi); il n'y a de discussion entr'eux qu'en cas d'oblation douteuse : Schammaï dit en ce cas de ne pas la brûler, et Hillel le prescrit (dès le vendredi). Or, dit Schammaï à Hillel, puisque tu es d'avis que l'oblation pure ne doit pas être brûlée, parce qu'il se peut qu'un autre cohen habite dans la limite sabbatique et vienne prendre part à la consommation de l'oblation le matin même du sabbat ; il devrait en être de même pour l'oblation douteuse, car il est possible que le prophète Elie résidant sur le mont Carmel vienne (par voie miraculeuse) résoudre le doute et attester le samedi matin que cette oblation est pure. A quoi l'école de Hillel répliqua ceci : nous avons la conviction qu'Elie ne fait pas un tel déplacement, ni les samedis, ni les jours de fête. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanam : l'avis dit ici par R. Éliézer b. R. Çadoq est conforme à ce qu'a dit plus haut (I, 6) R. Gamaliel : de même qu'il dit là qu'il y a lieu d'établir une distinction d'heures entre la consommation des mets profanes (qu'il faut cesser à la fin de la 4e heure) et celle de l'oblation (jusqu'à la 5e h. incluse) ; de même ici R. Éliézer b. Çadoq établit la même distinction ; et, comme plus haut l'avis de R. Gamaliel sert de règle, il en sera de même ici.

7. Si celui qui va égorger l'agneau pascal, ou circoncire son fils, ou prendre part à un festin de fiançailles chez son beau-père (toutes choses ne souffrant pas de retard), se souvient en route avoir du pain levé chez lui, au cas où il lui reste assez de temps pour retourner à la maison, brûler le pain, et retourner à l'accomplissement de l'une de ces prescriptions, il devra rentrer ; au cas contraire, il fera l'annulation mentalement. S'il court pour sauver son prochain d'une irruption d'ennemis, ou d'une inondation, ou d'un incendie, ou d'un éboulement de terre, il devra, en se souvenant de la présence du pain, se contenter de l'annuler mentalement. Mais si c'est seulement pour prendre possession de domicile en raison d'un simple fait d'agrément, il faudra retourner sur ses pas en tous cas (au risque de ne plus pouvoir quitter la limite sabbatique, s'il est trop tard).

R. Yossé b. R. Aboun dit : on peut voir par la Mishnâ combien le maintien de la paix est grave, puisqu'on le compare à des sujets pour l'infraction desquels on est passible de la peine du retranchement. Lorsque le même jour on doit circoncire son fils et égorger l'agneau pascal[1], lequel des 2 préceptes devra être rempli en premier lieu ? R. Pinḥas déduit de ce qu'il est écrit (Exode, XII, 48) : *tout mâle devra être circoncis, puis il approchera pour la célébration, etc.*, que la circoncision doit précéder l'égorgement du sacri-

1. B., *Yebamôth*, 70b ; *Mekhilta* sur Bô, n° 15.

fice. — Quant à l'annulation mentale dont parle la fin de la Mishnâ, lorsqu'on veut chercher encore à sauver des objets, elle a lieu, et l'on ne devra pas retourner chez soi, si même l'on a assez de temps pour revenir sur ses pas, débarrasser le levain, et partir ensuite pour échapper à l'un des dangers énumérés ; de même, pour la prise de possession du nouveau domicile, on devra rentrer d'abord en cas d'oubli, eût-on même le temps d'aller procéder à cette élection de domicile, et de revenir ensuite débarrasser avant la nuit. Pourtant ce n'est pas une élection volontaire de domicile de se rendre chez son maître, ou chez un homme supérieur en science. En effet, Rabbi a enseigné que l'action (p. ex. de débarrasser le levain) précède l'étude talmudique ; plus tard, on vota sur ce point dans la chambre supérieure chez Ariss à Lydda, et il fut décidé que l'étude doit précéder l'action (l'une menant à l'autre). R. Abahou envoya son fils R. Ḥanina à Tibériade[1] pour y étudier la Loi. On vint de là lui dire que son fils s'occupe de bonnes œuvres (comme d'enterrer les morts). Le père lui fit dire qu'il ne manque pas d'enterrements dans Césarée, sa ville, et qu'il ne l'a pas envoyé pour un tel but jusqu'à Tibériade ; car, à la suite d'un vote, il a été décidé chez Ariss à Lod[2] que l'étude doit précéder les œuvres. Toutefois, dirent les rabbins de Césarée, c'est seulement vrai lorsqu'il y a d'autres personnes qui se livrent aux bonnes œuvres ; au cas contraire, l'action prime tout. Un jour, R. Ḥiya, R. Yossa et R. Imi tardèrent à se rendre, selon l'heure habituelle des études, auprès de R Eliézer ; et comme ce dernier leur en demandait la cause, ils lui répondirent qu'ils avaient accompli un enterrement. N'y avait-il pas d'autres personnes, demanda-t-il, qui pussent accomplir cette œuvre pie ? Non, dirent-ils, car c'était un étranger privé de parents.

8. De même, lorsque quelqu'un sortant de Jérusalem se souvient tout à coup avoir en main de la chair consacrée (interdite hors de la capitale), s'il a déjà dépassé la place dite *Côpnim* (Scopus), il devra la brûler sur place (sans être tenu de la brûler au Temple, mais s'il n'a pas encore atteint cette distance, il devra rentrer au Temple et la brûler devant l'autel avec du bois servant au culte. Pour quelle quantité faut-il revenir sur ses pas ? Selon R. Méir, pour une quantité égale à une olive, soit pour cette consécration, soit pour le pain. R. Juda adopte pour mesure la grandeur d'un œuf ; les autres sages prennent l'olive pour mesure de la chair sacrée et l'œuf pour le pain levé.

R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi ; du verset (Zacharie, XIV, 20), *en ce jour, il y aura la sainteté sur les grelots*, מצילות [3], *du cheval* etc., on conclut que Jérusalem aura un jour une telle étendue qu'à côté d'un cheval courant il n'y ait pas d'ombre (par extension au sud, le soleil la frappera verticalement, sans projeter d'ombre latérale). R. Samuel b. R. Isaac demanda

1. B., tr. *Kiddouschin*, 40b ; tr. *Katon*, 9a. 2. Jér., Haghigâ, I, 7 (f. 75c).
3. Mot interprété ici par allégorie, dans le sens de son homonyme צל, *ombre*.

(au sujet de l'ordre de brûler la chair sacrée devant la citadelle) : pourquoi n'est-on pas tenu de brûler à l'intérieur, à la place même où a lieu la consommation ? C'est que même la chair devenue impure à l'intérieur de Jérusalem était brûlée devant la citadelle, avec du bois du culte. Comment considère-t-on l'impureté survenant à celui qui sort de Jérusalem avec de la chair sacrée ? Sera-t-il vu comme ayant été impur au dehors [1], ou comme tel déjà à l'intérieur ? R. Yossa répond : puisque le déplacement est cause de ce que cette chair est devenue impropre, elle est considérée comme devenue impure au dehors. R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire : en principe (légalement), cette chair est pure (quoiqu'impropre), et par extension rabbinique, elle est considérée comme impure ; ce serait donc exagérer de vouloir aussi la considérer comme devenue impure au dehors, et il faut la supposer comme telle à l'intérieur (où l'on pourra la brûler). Selon une autre version de notre Mishnâ, les avis émis (par R. Méir et R. Juda) s'expriment à l'inverse. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossé adopte la version présente de notre Mishnâ. Nous avons pour preuve de son exactitude, dit R. Judan, ce qui est dit au tr. *Berakhôth* [2] : « Combien faut-il avoir mangé pour qu'il y ait obligation de la prière en commun ? Au moins la valeur d'une olive ; selon R. Juda, la valeur d'un œuf. » Pour une quantité moindre (au-dessous de la mesure indiquée par la Mishnâ), on n'impose pas à l'homme sorti de Jérusalem la fatigue d'y retourner pour brûler la consécration. Pourquoi les autres sages établissent-ils une distinction entre le pain levé (à brûler) et la chair ? C'est que le pain levé, disent-ils, peut au besoin être annulé (la quantité exigible sera donc supérieure). Notre Mishnâ indique que, pour la dite chair, on n'impose pas la fatigue d'un déplacement au cas où la quantité est moindre ; d'où sait-on qu'il en est de même pour le pain levé ? De ce qu'il est dit, répond R. Yossé b. R. Aboun : « de même, lorsque quelqu'un sortant de Jérusalem, etc. » ; ce terme de comparaison implique l'analogie entre les 2 énonciations de règles.

CHAPITRE IV

1. Dans certaines localités, il est d'usage de travailler la veille de Pâques jusqu'à midi (ce qui est interdit partout l'après-midi) ; dans d'autres, ce n'est pas l'usage. Celui qui va d'une localité où il est d'usage de travailler, dans telle autre où ce n'est pas l'usage, ou *vice versâ*, adoptera celui des 2 usages qui est le plus sévère. L'on ne heurtera pas l'usage local, pour éviter toute discussion.

Il est écrit (Deut. XVI, 6) : *là tu sacrifieras l'agneau pascal vers le soir* ; jusque là, on sait seulement que le maître doit l'égorger ; comment sait-on que l'on peut aussi charger un envoyé de ce soin ? De ce qu'il est dit ensuite (7) : *tu le cuiras et le mangeras* (ce dernier devoir importe seul). Mais pourquoi alors est-il dit : *tu sacrifieras*, ce qui semble impliquer aussi le devoir d'égor-

1. Il faudra alors la brûler là. 2. « Des bénédictions », VII, 2 (t. I, p. 129).

ger soi-même? C'est pour dire qu'il faut être censé se livrer à cette œuvre, parce qu'il serait déplacé de s'occuper d'autre chose, pendant qu'un autre offre son sacrifice; aussi est-il défendu de faire nul travail à ce moment. Ainsi, il a été enseigné[1] : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois pour la combustion de l'autel, ou des bûches pour les rangées du temple, il lui sera interdit en ce même jour de se livrer au deuil, ni au jeûne, ni à un travail, en raison du sacrifice offert. R. Yôna dit[2] : le sacrifice quotidien représente l'offrande de tout Israël, mais il est impossible à tous les israélites de se rendre journellement à Jérusalem, puisqu'il est dit d'ailleurs (ib. 16) : *trois fois par an tous tes gens mâles verront etc.*, et il est aussi impossible que tout Israël reste chaque jour inoccupé par égard pour ce sacrifice, comme il est dit du reste (ib. XI, 14) : *tu rentreras ta récolte etc.*, ce qu'il faut bien opérer comme les autres travaux. Aussi, les premiers prophètes ont institué 24 sections de service, dont chacune était composée de cohanim, de lévites, et de simples israélites[3].

On a enseigné : la section qui représentait Jérusalem comprenait 24,000 hommes, et l'on tirait une section de moitié aussi forte de Jéricho ; bien que celle-ci eût pu fournir un nombre d'hommes égal à la 1re, elle n'envoyait que la moitié, afin de rendre ainsi hommage à la capitale. Les cohanim de chaque section accomplissaient les travaux du culte divin au Temple par semaine ; les lévites se chargeaient de toute la partie musicale (دكان) estrade, et les simples israélites ne servaient qu'à représenter le reste d'Israël auprès des sacrifices. R. Simon b. Eliéazar dit[4] : à défaut soit des Cohanim, soit des lévites, soit des israélites, soit même à défaut du chant, le sacrifice n'était pas agréé. Le dernier avis, dit R. Aboun au nom de R. Eliézer, est fondé sur ce qu'il est dit (II, Chron. XXIX, 28) : *toute l'assemblée se prosternait*, ce qui se rapporte aux simples israélites ; *le chant retentissait* est applicable aux lévites, *et les trompettes sonnaient*, se référant aux Cohanim ; *le tout jusqu'à l'achèvement de l'holocauste*, est-il dit à la fin, pour indiquer qu'un seul de ces détails omis obvie à l'accomplissement du sacrifice. R. Tanḥouma dit au nom de R. Eliézer que l'on peut tirer la même conclusion de ce qu'il est dit (Nombres, VIII, 19) : *j'ai remis les lévites placés au service d'Aron et de ses fils au milieu des enfants d'Israël*; voilà pour l'office des lévites ; puis : *afin d'accomplir le service à la place des enfants d'Israël dans la tente d'assignation*, désignant l'office des Cohanim ; *afin d'obtenir le pardon pour les israélites*, par le chant[5] ; *et qu'il n'y ait pas d'épidémie parmi les enfants d'Israël lorsqu'ils approcheront du sanctuaire*, ce qui correspond à l'acte de présence des simples israélites, sans office. D'où sait-on que le chant correspond à l'obtention du pardon? De ce qu'il est dit, selon Ḥinena, père de R. Yantaḥ, au nom de R. Bania, *afin de pardonner aux enfants d'Israël*, expression

1. *Meghillath taanith*, V, 15 Ab, ou § 11, *Hahgiga*, II, 4 (f. 78a). 2. Tr. *Taanith*, II, 4 (f. 67d). 3. B., ib., 27a. 4. Jér., *'Eroubin*, X, 11 (t. IV, p. 303); *Taanith*, IV, 2 (f. 64c). 5. B., *'Erakhin*, 11a.

pléonastique servant à faire entendre quelle gravité est attachée au chant. Comment sait-on que ce dernier (omis) est une cause d'obstacle à la valeur de l'offrande ? On le déduit, selon R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon Boluta au nom de R. Ḥanina, du même verset.

Pourquoi tout travail est-il interdit (comme il est dit plus haut) pendant l'offrande du sacrifice pascal, puisque c'est un sacrifice commun à tout Israël, aussi bien que le quotidien, et que c'est seulement un usage local d'interdire le travail en ce jour ? R. Abahou répond : il y a cette différence pour l'agneau pascal qu'il est offert seulement à partir de la 6e heure du jour (depuis midi). R. Abahou demanda : si quelqu'un fait vœu d'offrir un holocauste après la 6e heure, devra-t-il cesser ses travaux dès le matin? C'est que, répond R. Yossa, si l'on a offert le sacrifice pascal dès le matin, il est sans valeur, tandis qu'il est permis d'offrir un holocauste le matin ; tout déprendra donc de l'usage adopté. De même, si des femmes prennent sur elles de ne pas travailler le samedi soir, ce n'est pas un usage faisant loi[1] ; tandis que c'est un usage, ayant force de loi, d'attendre que toute la série des prières et cérémonies du samedi soir soit achevée avant de travailler. Il n'est pas non plus admis comme usage légal de cesser les travaux les lundis et jeudis de chaque semaine (bien que certaines gens l'observent) ; mais un tel usage devra être respecté les jours de jeûne public ; de même, l'usage de ne pas travailler le jour de la solennité des saules[2], mais à partir de l'heure des vêpres, c'est un usage bon à suivre, comme on n'approuve aussi l'interruption de travail aux néoménies. R. Zeira dit : les femmes ont aussi l'habitude de ne pas commencer la trame d'un tisssu aux 1ers jours du mois d'Ab, parce qu'à ce moment la pierre *schatiya* (fondamentale) du Temple a été rompue[3], selon ces mots (ps. XI, 3) : *les fondements sont renversés*. R. Ḥinena dit : tout usage sera respecté. Ainsi, au sujet des bois de cèdre que l'on conservait à Meigdal-Ceboya (tour des teinturiers), les compagnons des rabbins vinrent demander à R. Ḥanina s'il est permis de les employer à un travail profane[4]. Puisque vos ancêtres les ont interdits, répondit-il, ne changez rien à cet usage, et laissez-leur âme en repos [5]. R. Eliézer dit au nom de R. Aboun : pour tout objet dont on ignore si c'est permis et pour lequel on suppose par erreur que d'ordinaire c'est interdit, les sages que l'on interrogera déclareront ce sujet permis (sans s'y attacher) ; s'il on sait au contraire qu'un tel cas est permis et que par scrupule on se l'interdit, toute demande faite auprès des sages sera nulle, et l'interdit reste. — Il est permis le samedi de s'asseoir sur la chaise de vente des païens, bien qu'en fait l'on s'en abstienne pour éviter tout soupçon d'infraction du sabbat. Il est arrivé à R. Gamaliel de s'y asseoir un samedi, à Acco. Ce n'est pas notre habitude, dirent les habitants israélites, de nous y asseoir ; et

1. Jér., *Taanith*, I, 6 (64c). 2. Selon le *Qorban 'Eda*, les veilles de sabbat ou des fêtes. 3. Point de départ de la destruction totale. 4. Ces bois avaient une destination sacrée, dit le Midrasch sur Genèse, no 92, et sur Cantiques, I, 18. 5. Formule souvent employée, par ex. *'Eroubin*, III, 8, fin (t. IV, p. 236).

R. Gamaliel, loin de répliquer qu'en réalité c'est une action permise, se leva et alla s'asseoir ailleurs (respectant l'usage local). — Il arriva à Juda et Hillel, les 2 fils de R. Gamaliel II, de se baigner ensemble à Keboul[1] : ce n'est pas l'usage ici, leur dit-on, que 2 frères se baignent ensemble ; et, loin de répliquer que c'est permis, ils se rangèrent à cet avis et se baignèrent l'un après l'autre. De même, ils allèrent se promener à Biro le vendredi soir avec des bijoux ou chaussures d'or (crepidæ) : ce n'est pas ici l'usage, leur dit-on, et loin de répliquer que c'est permis en principe, ils renvoyèrent aussitôt ces chaussures par leurs esclaves. En somme, il ne s'agit pas seulement de l'usage consistant à cesser tout travail dès la veille de Pâques (qui a quelque base sur le texte de la Loi), mais il en est de même pour tout usage adopté[2], comme, par exemple, de s'interdire aux jours de demi-fête tout travail concernant les viviers de Tibériade, ou le concassement des fèves de Cippori réduites en purée, ou la mouture du blé d'Acco[3]. On comprend que l'on puisse se passer de ces 2 derniers travaux, pouvant manger desdits produits à l'état naturel ; mais s'il est interdit de tendre les filets dans les piscines de Tibériade, n'est-ce pas diminuer la joie du jour de fête en se privant de poisson frais ? Non, car on peut pêcher le poisson à l'hameçon et au couteau, μάχαιρα. Mais n'est-ce pas toujours diminuer la joie de la fête, puisque de cette façon on en prend peu, ou des petits ? Aussi, R. Imi maudissait lesdits filets, parce qu'on ne pouvait pas les employer aux jours de demi-fête.

Lorsqu'on quite une localité où il est d'usage d'interdire certain cas, devient-il d'un usage permis ailleurs ? Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Aba : les gens de Mescha avaient contracté l'engagement de ne pas traverser la mer pour ne pas être exposés à enfreindre le sabbat. Leurs fils vinrent demander à Rabbi si ce voyage leur est permis ? Non, leur dit-il, puisque vos parents se l'étaient interdit, ne changez rien à cet usage et laissez leur âme en repos (il en sera donc de même de ceux qui changent de localité). Mais, fut-il objecté, ne peut-on pas être délié d'un vœu ? Oui, la personne même qui a formulé un vœu pourra en être déliée, tandis qu'ici il s'agit d'un vœu formulé par vos ancêtres. Ne doit-on pas, d'autant plus, en être libéré que l'on ne s'y est pas engagé soi-même ? En effet, dit R. Ḥanania, le motif d'interdit n'est pas que les ancêtres s'y sont engagés, mais cela tient à ce que Rabbi est un disciple de R. Juda, lequel défend formellement la traversée maritime. Quant à la fixité de l'usage, R. Simon b. Lakisch demanda[4] à R. Yoḥanan : le changement n'est-il pas défendu en vertu de l'expression biblique (Deut. XVI, 1) : *ne vous réunissez pas*[5] *par bandes* (divisées par les avis) ? Cet interdit n'est applicable, fut-il répondu, qu'en présence d'une divergence grave d'opinions entre Schammaï et Hillel, lorsque les uns suivent l'opinion du premier, d'autres celle du second. Mais est-ce qu'en cas de discussion entre Schammaï et

1. Ville d'Ascher : Josué, XIX, 2. V. Neubauer, Géogr., p. 205-6. 2. Jér., *Moéd qaton*, II, 5 (f. 81b). 3. Neubauer, ib., p. 194, 213 et 232. 4. B., *Yebamôth*, 13b. 5. Le sens habituel est : ne vous tailladez pas (le corps).

Hillel, l'opinion de ce dernier ne prévaut pas, sans crainte de la formation des groupes dissidents ? En effet, fut-il répondu, on ne rapporte la défense biblique du groupement qu'au cas où les uns adoptent l'avis de R. Meir, d'autres celui de R. Yossé. Mais encore dans cette discussion n'est-ce pas l'avis du dernier qui l'emporte ? Aussi, dit-on que cette défense s'applique au cas où 2 rabbins adoptent l'avis de R. Meir et 2 autres celui de R. Yossé, que par suite d'une confusion des avis, les uns adoptent celui de R. Meir, les autres celui de R. Yossé. N'y a-t-il pas pour les sonneries du nouvel an et celles du Kippour (au jubilé) l'habitude de suivre la règle de R. Akiba en Judée [1], tandis que l'on suit celle de R. Yoḥanan b. Nouri en Galilée ? Pour ce cas c'est différent, fut-il répondu, car si par mégarde on avait suivi en Judée la règle adoptée en Galilée, ou à l'inverse, la valeur du fait serait intégrale. N'y a-t-il pas pour la fête d'Esther l'usage de lire le récit de cet évènement le 14 Adar, et dans d'autres villes on le lit le 15 ? Ceux qui ont fixé dans leurs enseignements ces diverses dates [2] ont trouvé une allusion à ce fait dans le texte même d'Esther (IX, 28), disant : *dans chaque famille, dans chaque province, dans chaque ville* (elles diffèrent donc). — On s'explique la prescription mishnique de ne rien changer lorsqu'on quitte une localité, où il est d'usage de l'interdire (on saura l'usage le plus sévère) ; mais, au cas inverse, en s'abstenant du travail, n'est-ce pas s'opposer à l'usage local ? Et si l'on se livre à ce travail, c'est remplir une œuvre jadis interdite ? Il sera toujours loisible de s'abstenir, sans que ce soit une opposition apparente, puisque bien des gens de cette ville sont inoccupés. R. Simon dit aussi au nom de R. Yoḥanan que la recommandation de la Mishnâ, « qu'il n'y ait pas de discussion », est interrogative, et qu'il faut seulement y avoir égard lorsqu'une discussion peut surgir.

2. De même, si quelqu'un la 7e année agraire (du repos) transporte des fruits d'une localité où il n'en existe plus aux champs, dans une autre où il y en a encore, ou à l'inverse d'une localité ou il y en a encore, dans telle autre où il n'y en a plus, il devra aux 2 cas les faire disparaître (adoptant de part et d'autre la règle la plus sévère). Selon R. Juda, le possesseur dira à son prochain de chercher à s'en procurer de semblables (réglant sa conduite d'après le résultat de cette recherche).

S'il n'existe plus de ces fruits à Tibériade, mais qu'il y en ait encore à Cippori, le porteur peut prétendre les apporter de cette dernière ville, en disant : si tu ne me crois pas, va t'en chercher aussi pour toi dans cette place (voilà pourquoi la consommation doit lui être permise en ce cas, si même il n'y en a plus à la place qu'ils occupent). R. Ḥanania et R. Pinḥas dirent que R. Juda (ici) et R. Yossa (ailleurs) expriment tous deux le même avis ; car il a été

1. Cf., ci-après, X, 5, et Rosch ha-schana, IV, 6 (f. 59c), pour ces différences de rites. 2. Jér., tr. *Meghilla*, I, 1, fin (f. 70b).

enseigné ailleurs[1] : « On peut manger les fruits que l'on a chez soi (la 7e année), aussi longtemps que ceux de cette espèce restent abandonnés (pour éviter de jeter le reliquat) ; mais l'on ne peut pas les manger si c'est pour épargner la réserve. Malgré cette dernière considération, selon R. Yossé, il est permis d'en manger en certains cas (s'il en reste dans les jardins). » Or, ce dernier avis se fonde sur ce que l'on peut déclarer avoir apporté les fruits à manger d'un champ réservé, en disant : si tu ne me crois pas, va dans tel champ qui reste encore réservé devant toi et prends-en aussi pour toi.

2. Dans les localités où il est d'usage de vendre le menu bétail aux païens, on peut toujours le faire (sans craindre de vendre, par mégarde, du gros bétail, servant aux travaux agraires) ; mais, où ce n'est pas l'usage, on ne le fera pas, et l'on ne modifiera rien aux habitudes locales pour ne pas susciter de discussion. Nulle part on ne leur vendra du gros bétail (parce qu'ils pourraient l'employer aux travaux les samedis et jours de fête, et enfreindre un repos dont le maître est responsable), ni des veaux, ou de jeunes mulets (malgré leur inaptitude au travail), soit entiers, soit blessés. R. Juda le permet pour ces derniers (dont la confusion avec d'autres est impossible). Ben Bethera permet aussi de céder des chevaux.

Où est-il permis d'élever en Palestine (pour que la cession soit possible)? Cela se peut, dit R. Aba, par exemple à Mahomeria[2], emplacement offrant une étendue carrée de 16 milles[3]. On avait supposé dans la salle d'études que celui qui permet (dans certaines localités) d'en vendre autorise aussi l'élevage par les païens, et celui qui interdit la cession défend aussi l'élevage. Non, dit R. Yona ou R. Éliézer au nom de Rab, même d'après celui qui permet la cession, il est défendu de mettre l'animal en dépôt chez eux (de crainte d'accouplement hétérogène). Pourquoi cette différence entre la cession et l'élevage? C'est que, dès la vente, l'animal appartient à son nouveau propriétaire païen (et l'Israélite n'en est plus responsable), tandis que, pendant l'élevage, ce bien ne cesse pas d'être à un Israélite, lequel est responsable. — Pourquoi est-ce parfois l'usage de ne pas vendre même du menu bétail? Parce qu'on prive ainsi le cohen des prémices de la tonte qui lui est due (Deuter. XVIII, 4). Mais quelle sera la règle pour les chèvres (que l'on ne tond pas)? La cession prive le cohen du premier-né qui lui est dû (Exode, XXXIV, 19). Mais, si c'est un mâle, il n'y a pas à tenir compte des petits qu'il aurait? Là encore on priverait le cohen des dons sacerdotaux prescrits par la loi (Deut. XVIII, 3). S'il en est ainsi, toutefois, on ne devrait pas vendre du froment au païen, parce qu'ainsi le cohen ne recevrait plus la Ḥalla sur cette partie, ni même du vin ou de

1. Mischnâ, tr. *Schebiith*, IX, 4 (t. II, p. 417). 2. V. Forschungen d. wissenschaftlichen Talmud-Vereins (supplément au *Ben-Chanania*), nº 3, col. 48, et nº 5, col. 76. 3. Jér., *Baba kama*, VII, 7 (10) ; *Abôda zara*, I, 6.

l'huile, parce que l'Israélite seul qui les consomme bénit Dieu des ces produits (aussi, ce n'est pas une mesure générale d'interdire ces ventes).

« Nulle part, est-il dit, on ne leur vendra du gros bétail. » Pourquoi cette distinction entre le gros et le menu bétail? C'est que le travail accompli par le gros bétail (aux jours où le repos est prescrit) entraîne la pénalité du sacrifice de péché ; ce qui n'a pas lieu pour le menu bétail. Mais ne survient-il pas que le païen accomplira des travaux interdits à l'égard du menu bétail, comme de le traire, ou de le tondre? C'est qu'en ce dernier cas l'homme qui opère ces travaux est seul coupable, tandis qu'au premier cas le travail accompli par le gros bétail incombe à la bête même, du repos de laquelle l'Israélite est responsable. Mais, du moment que l'Israélite a vendu sa bête, n'est-elle pas le bien du païen?[1]. — En effet, dit R. Imi de Babylone au nom des rabbins de son pays[2] : il arrive parfois que l'on vend un animal à l'épreuve (l'acquéreur veut savoir s'il en sera satisfait), et on le reprend au bout de 3 jours, pendant lesquels (le samedi compris) le païen l'aura fait travailler ; il se trouve (par effet rétroactif) que la bête retournant de fait aux mains de l'Israélite a opéré un travail interdit. S'il en est ainsi, on devrait seulement défendre la vente à condition, non celle qui est définitive? Cette dernière est aussi défendue par confusion avec la première. Si dans une localité où c'est interdit (on ne tient pas compte de la défense d'usage et que l'on vend du menu bétail, lui imposera-t-on aussi une amende? Oui, on punit l'infraction à l'usage, aussi bien que s'il s'agit d'une loi formelle. D'où sait-on que l'on applique une amende? De ce fait : un jour, quelqu'un vendit un chameau à un araméen ; lorsque le fait fut soumis à R. Simon b. Lakisch[3], celui-ci imposa au maître (comme amende) de racheter la bête en la payant jusqu'au double. R. Yossa b. R. Aboun dit : on a imposé l'amende à l'entremetteur, et l'on a appelé ce dernier (par dédain) : fils d'intermédiaire des Araméens. Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à celui de R. Juda, puisque l'on a enseigné[4] en son nom : si l'on achète une bête à un païen et qu'elle mette au monde un premier-né, on estime la valeur de ce produit, dont on remet une moitié au païen et l'autre moitié au cohen ; si au contraire l'israélite cède et transmet au païen l'animal avec son petit, il faudra tenir compte du prix de ce dernier, fût-ce dix fois la valeur (en punition de l'avoir vendu), et donner tout le montant au cohen. Selon les autres sages, comme le doigt du païen est là (qu'il a une part), le droit sacerdotal ne sera pas applicable. Non-seulement R. Simon b. Lakisch partage l'avis de R. Juda, mais il renchérit encore sur lui ; car R. Juda parle d'une amende par rapport à la question grave (légale) du premier-né dû au cohen, tandis que R. Simon b. Lakisch l'impose même à propos de la vente du gros bétail (qui n'est qu'une mesure rabbinique, prise par précaution).

1. Suivent quelques mots reproduits ici par erreur du copiste, qui a confondu avec une phrase dite plus haut, et, selon tous les commentaires, il faut les effacer. 2. B., tr. *Abôda zara*, 16. 3. B., tr. *Bekhorôth*, 3a. 4. Tossefta sur *Bekhorôth*, ch. 2.

« R. Juda permet la vente d'une bête blessée, » est-il dit. Il ne s'agit toutefois[1] que, d'une blessure incurable (sans quoi, après la guérison, la crainte du travail renaîtrait). Mais, fût-il objecté, on pourrait cependant amener un mâle à cette bête et l'accoupler (acte également interdit)? En effet, répondit R. Juda, j'entends parler d'un mâle blessé d'une façon incurable. Mais, lui répliqua-t-on, on peut encore supposer que l'on amènera une femelle à ce mâle, et que leur accouplement produira un petit? Cette crainte, dit R. Aboun au nom des rabbins de Babylone, prouve que l'on ne doit pas susciter la reproduction des bêtes pour les païens. On a enseigné ailleurs[2] : si l'on achète à un païen le premier-né d'une ânesse (encore dans le sein maternel), ou si on le lui vend, bien que ce soit interdit, ou si l'on s'associe avec lui pour acheter à frais communs un tel animal, ou si l'on reçoit de lui une ânesse pour en élever les produits, ou si on le charge de cette partie, on est dispensé de tenir compte du premier-né au cohen. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : n'en résulte-t-il pas (de ce que l'on rappelle la défense d'en vendre) que l'on ne doit pas procurer des bêtes grosses aux païens? En effet, lui répondit-il, ton avis est déjà adopté par R. Aboun, qui dit au nom des rabbins de Babylone : la crainte émise plus haut (au sujet de l'accouplement) prouve que l'on ne doit pas susciter pour eux la reproduction des bêtes.

« Ben Bethera, est-il dit, permet de céder des chevaux. » Il ne s'agit toutefois que du mâle, qui expose son maître à périr dans la guerre[3], selon les uns, parce qu'il se mettra à courir après la jument (au milieu des ennemis); selon d'autres parce qu'il s'arrête pour uriner (tandis que les autres animaux, en cas de besoin, ne continuent pas moins leur marche). Entre ces 2 motifs, il y a une différence au cas où il s'agit d'un cheval coupé : en ce cas, il ne court pas après la jument, mais l'arrêt pour uriner persiste. Les autres sages défendent cette vente; car, dit R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya, si le cheval se blessait, on l'emploierait à la mouture des grains (travail capital, qui, le samedi, est une faute grave). Ben Bethera et R. Nathan partagent le même avis (que l'être vivant se soutient lui même et pourra être porté le samedi); car l'on a enseigné[4] : si l'on a porté au dehors des animaux domestiques ou sauvages, ou des oiseaux soit vivants, soit morts, on est coupable d'un transport illicite; R. Nathan défend de porter les morts, non les vivants (qui se soutiennent). Comment se fait-il que les autres sages, qui appliquent à ce cas la pénalité du péché, justifient leur défense de vendre le cheval par l'hypothèse qu'il serait exposé à moudre? (Ne suffit-il pas, pour l'interdire, que ce cheval porte seulement un oiseau)? Ils ont émis cet avis pour se justifier même d'après l'opinion de R. Nathan, en disant : même selon toi (qui permets le transport des animaux vivants), il y a, outre la simple prescription rabbinique concernant la vente, la crainte plus grave d'un travail capital accompli le samedi. R. Imi dit : la défense de vendre un cheval aux païens a 2 raisons :

1. B., tr. *Abôda zara*, 16a. 2. Tr. *Bekhorôth*, I, 1. 3. Midrasch *Schohartob* sur ps. XVIII, et Midrasch *Hazith* sur Cantique. 4. B., tr. *Schabbath*, 94a.

1° de ne pas lui céder un instrument de meurtre (en apprenant à l'animal à achever les blessés sur le champ de bataille), 2° de ne pas vendre de gros bétail, exposé à accomplir le samedi des travaux interdits. On a dit : il est aussi bien défendu de vendre de gros animaux sauvages que des bêtes domestiques. Qui a enseigné cela? C'est seulement Rabbi; car, selon les autres sages, ou R. Bisna Ḥanin b. Aba au nom de Rab, un gros animal sauvage est l'équivalent du menu bétail (ne pouvant guère servir aux travaux).

4. Dans certaines localités, on permet de manger du rôti le premier soir de Pâques ; dans d'autres, c'est interdit (en raison de sa ressemblance avec l'agneau pascal). De même, il est d'usage, chez les uns, d'avoir une lumière allumée la nuit du *kippour* (grand pardon); chez d'autres, ce n'est pas l'usage. En tous cas, cette nuit, on laisse des lumières dans les synagogues, les salles d'études, les ruelles obscures, et auprès des malades.

R. Aba demanda en présence de R. Imi : est-ce que la défense du rôti s'applique aussi à la viande de veau (qui ne sert jamais au sacrifice pascal)? Oui, par la possibilité de confusion, et l'on défend même à ce titre de la chair d'oiseau rôti. Est-ce à dire que l'on défend aussi les œufs rôtis, ou les légumes (? colocassia) frits à l'huile? Non, dit R. Juda b. Ḥanin, il faut pour l'interdit que ce soit un animal égorgé.

On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : lorsque le jour du Kippour est un samedi, il est admis partout d'avoir de la lumière. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi, ou R. Yossa b. Saul au nom de Rabbi : cet avis de R. Simon b. Eliézer sert de règle, et c'est ainsi que l'a exposé aussi R. Ḥiya b. Aba à Tibériade. R. Yossa rapporte au nom de R. Samuel b. Naḥman, de la part de R. Yonathan et R. Ḥiskia, ou selon R. Jacob b. Aḥa au nom du même : les localités où il est d'usage d'avoir de la lumière en cette nuit sont préférables à celles qui n'en ont pas. Ce qui le prouve, dit R. Jérémie, c'est que lorsque le jour du Kippour coïncide avec le samedi, il est admis partout d'avoir de la lumière. Ce qui le prouve encore, disent tous deux R. Aba et R. Simon, c'est que l'homme, par pudeur, n'approchera pas de sa femme en présence d'une lumière. En tous cas, celui qui est d'avis d'avoir de la lumière et celui qui est d'un avis contraire, ont pour raison de vouloir détourner de l'occasion de pécher : le premier est d'avis d'avoir une lumière, parce qu'à cette vue l'homme aura honte de se livrer à un commerce charnel en cette solennité ; le second est, au contraire, d'avis de ne pas avoir de lumière, parce que la vue de la femme peut faire concevoir des désirs. On a enseigné[1] : il a été nécessaire d'indiquer qu'en certains cas on allume dans toutes les localités de la lumière, seulement à l'égard des synagogues ou des bains (là, il n'y a pas à craindre la vue de la femme).

Pendant le jour du Kippour qui se trouve être un samedi[2], est-il permis de

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. B., tr. *Sabbat*, 114b.

laisser tremper dans l'eau des objets confits au vinaigre, ou bouillis, à partir de l'heure des vêpres (quelques heures avant la nuit, pour les désaler)? Rab l'interdit; R. Eliézer le permet. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eliézer expose pourquoi il est question d'un tel trempage en ce jour : c'est à cause du danger qu'il y aurait à ne pas avoir de quoi manger dès la rupture du jeûne à la nuit, et il n'y a pas de différence entre le Kippour qui coïncide avec le samedi et celui qui est en un jour de semaine. R. Ḥanania, compagnon des rabbins, objecta qu'il y a une Mishnâ opposée à cet avis de R. Eliézer[1] : au Temple (pour le retrait des pains de proposition que les cohanim mangeaient chaque samedi), si le Kippour coïncide avec le samedi, la distribution des pains avait lieu le soir après le Kippour, et non dans le jour, comme le veut ici R. Eliézer? Là, c'est différent, fut-il répondu, en ce que cette distribution étant vite faite, on pourrait s'oublier et manger de ces pains, ce qui n'a pas lieu pour le trempage. Mais, objecta R. Pinḥas, il y a un enseignement de R. Eliézer lui-même à opposer contre sa propre opinion, car il est dit : comme le terme *schabbathôn* est employé aussi bien à l'égard du sabbat qu'au sujet du Kippour (Exode, XXXI, 15 ; Lévit. XXIII, 3 et 34), si le Kippour tombe en un jour de semaine, le repos absolu est prescrit, et à plus forte raison si c'est un samedi. Il serait du reste inutile d'en parler, car cela va de soi; c'est seulement pour faire entendre que certains détails qu'il est permis de préparer en ce jour de Kippour, si c'est en semaine, sont interdits si c'est un samedi (par surcroît de repos), savoir de tremper à l'eau les mets confits ou bouillis. Toutefois, dit R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, cette autorisation de préparer d'avance est seulement applicable à ce que l'on mange d'ordinaire à l'état froid ; mais pour ce que l'on mangera chaud, c'est défendu, car à mesure que le mets chauffe, on peut enlever les feuilles de déchet, sans perte de temps. Non, dit R. Mena, si l'on admettait cette distinction entre le chaud et le froid, il pourrait arriver à celui qui a honte de montrer qu'il voudrait le manger froid, d'omettre le déchet à enlever, et de s'exposer ainsi à des dangers mortels (c'est donc permis en tous cas). R. Aba demanda en présence de R. Imi s'il est permis de préparer les mets confits ou bouillis[2] à partir de l'heure des vêpres? R. Jacob b. Aḥa l'a permis, répondit-il. R. Mena adressa la même question à R. Ḥiya et R. Yassa, qui répondirent : R. Zeira l'a permis. R. Zeira demanda devant R. Imi : est-il permis de dire à un boulanger païen de vous préparer d'avance de petits gâteaux? Oui, c'est permis, ainsi que la préparation des biscottes. Est-il permis aussi de lui demander la préparation d'une mèche, pour que l'on puisse allumer une lampe dès la nuit? Non. A quoi tient cette distinction? C'est que les premières choses ont en vue la consommation (qu'il serait dangereux de faire attendre), tandis qu'il n'en est pas de même de la lumière.

5. Dans certaines localités, on se livre au travail le jour du 9 Ab ;

1. Tr. *Menahôth*, XI, 7, fin. 2. Lorsque le *Kippour* est un jour de semaine.

dans d'autres, on s'en abstient; mais en tous lieux les gens instruits, ou d'étude, s'en abstiennent (en signe de deuil). R. Simon b. Gamaliel dit que tout le monde devrait en ce jour adopter la même règle de conduite.

6. Les sages disent : en Judée, on se livrait au travail la veille de Pâques jusqu'à midi; mais en Galilée, on ne faisait rien pendant toute la journée. Quant à la nuit du 14 (en Galilée), selon l'école de Schammaï, il est aussi défendu de travailler; selon l'école de Hillel, c'est permis jusqu'aux premiers rayons du soleil.

R. Aboun, ou R. Simon b. Lakisch au nom de R. Judan b. Naci, dit : le second avis de la Mischnâ est exprimé pour manifester au premier interlocuteur (§ 5) son étonnement (interrogativement) : est-ce que chacun doit se conduire comme les gens d'étude ? Eux-mêmes n'ont pas prescrit partout le repos absolu en ce jour du 9 Ab.

Il résulte de la Mishnâ (§ 6) qu'en Galilée, toute la journée du 14 il était interdit de travailler. On le déduit, dit R. Eliézer au nom de R. Oschia, du terme explétif *jour* dans ce verset (Lévit. XXIII, 4) : *c'est la Pâques à l'Éternel.* R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan et R. Ila au nom de R. Éliézer disent : les 2 enseignements (qui paraissent se contredire) expriment 2 avis différents. R. Zeira dit avoir entendu déclarer qu'il y a 3 avis : l'un dit que ce jour est interdit ; le second, qu'il est permis de travailler en ce jour; enfin le 3e, que c'est une affaire d'usage local.

7. R. Meir dit : tout ouvrage commencé avant le 14 nissan pourra être achevé le 14, mais on ne devra pas le commencer en ce jour, eût-on même assez de temps pour l'achever. Les autres sages disent : trois catégories d'ouvriers doivent seules travailler la veille de Pâques (en raison de l'urgence) : les tailleurs, les barbiers et les blanchisseurs. R. Yossé b. R. Juda ajoute les cordonniers.

Il est permis d'achever les travaux commencés, si l'on en a besoin pour la fête de Pâques, sans toutefois les commencer le 14. Les autres sages autorisent les travaux de 3 sortes d'ouvriers : 1. Les tailleurs, puisqu'il est permis aux simples particuliers de coudre comme d'ordinaire pendant les demi-fêtes en cas d'urgence (ce sera donc permis aux ouvriers spéciaux le 14 nissan, encore moins grave que le jour de demi-fête) ; 2. les barbiers, puisque les Nazaréens à l'issue de leur vœu et les lépreux guéris peuvent se raser aux jours de demi-fête (ce sera permis aux barbiers le 14 nissan) ; 3. les blanchisseurs, puisque c'est l'usage de ceux qui voient expirer l'époque d'impureté de laver leurs effets même aux jours de demi-fête, pour être bien purs (de même le 14 nissan). R. Yossé b. R. Juda ajoute les cordonniers à cette énumération, puisqu'il est admis que ceux qui se rendent à Jérusalem aux 3 grandes fêtes, peuvent pendant la demi-fête réparer leurs chaussures et leurs sandales. Les autres sages ne comprennent pas ce dernier travail dans ceux

qu'ils autorisent : car, disent-ils, ceux qui vont au Temple sont de riches propriétaires, arrivant en général sur une monture (et une telle réparation n'est pas urgente).

8. Il est permis le 14 nissan de remettre en place les planches du poulailler. On remet à sa place une poule qui a commencé à pondre des œufs ; et si elle est morte, on en met une autre à sa place. Le 14 nissan, on enlève le fumier au-dessous des pattes des animaux pour le jeter dehors, et pendant la demi-fête on le range sur les côtés de l'étable. On peut aussi, en ce jour du 14, apporter des ustensiles chez l'ouvrier, ou en ramener de là, si même ce n'est pas pour le besoin immédiat de la fête.

De ce que la Mishnâ autorise, au 14 nissan, de remettre le poulailler, il résulte que c'est interdit pendant la demi-fête. On ne doit pas en ce dernier jour concourir à l'accouplement d'un animal, mais on peut le mener au pacage (où cet accouplement sera spontané). R. Juda dit : lorsqu'une ânesse en rut réclame le mâle, il faut l'accoupler ; car la laisser se refroidir est un danger mortel. Quant aux autres animaux, il suffit de les mener au pacage. De même, on peut saigner un homme ou un animal pendant la demi-fête (en raison du danger d'attendre), et on ne manquera pas de leur donner tous les remèdes nécessaires en ces jours.

« On remet la poule sur les œufs » est-il dit ; à condition qu'il y ait moins de 3 jours depuis son départ (car, passé ce laps de temps, ce serait inutile, les œufs étant froids et perdus). « Si elle est morte, on la remplace » à condition que la 1re y ait passé au moins 3 jours (et qu'à défaut d'une autre poule les œufs seraient perdus). En effet, dit R. Mena, on peut le déduire des diverses recommandations faites par la Mishnâ : le 14, il est question de l'installer ; puis se passent les 2 premiers jours de fête, les 15 et 16, après quoi (soit au bout de 3 jours) on parle de la remplacer, en comptant ce dernier jour comme un entier. Toutefois, dit R. Aboun, on ne peut rien conclure de là, car il se peut que la poule s'y soit installée spontanément (à un moment quelconque, et lorsqu'à la demi-fête elle a quitté, il y avait moins de 3 jours, et pourtant on la remplace). — Les ordures, au milieu d'une ruelle (assez large), devront être rangées sur les côtés ; celles de l'écurie, ou de la cour, doivent être portées sur le fumier. Cette dernière règle, dit R. Aba, est vraie pour une petite cour ; mais dans une grande cour (assez spacieuse), on les rangera sur les côtés. Dans une écurie, soit grande, soit petite, on les emportera en tous cas du fumier ; car, dit R. Aba, l'amas en ce cas donnerait une mauvaise odeur, qui pourrait être pernicieuse.

9. Les Israélites de Jéricho[1] se sont permis 6 choses, dont 3 furent blâmées par les rabbins et 3 autres permises. Voici quelles étaient les 3 derniè-

1. Neubauer, *Géographie*, p. 162.

res : ils tressaient des nattes de palmier toute la journée (du 14 nissan) ; ils récitaient la prière du *schema* sans arrêt; ils moissonnaient et mettaient des épis en gerbe avant d'avoir donné l'*omer* au cohen. Voici les 3 choses interdites par les docteurs : pour lier des faisceaux, ils employaient des sarments détachés d'arbres consacrés ; ils mangeaient les samedis et jours de fête des fruits tombés sous les arbres (sans savoir s'ils étaient détachés de la veille, ou du jour même) ; enfin ils prélevaient la part angulaire des champs pour les pauvres même sur les légumes verts. Voilà ce que les sages ont interdit.

D'après quel docteur est-il question de moissonner? D'après R. Méir [1]; et la question de la mise en gerbe est émise selon R. Juda (d'où provient cette divergence?) Non, dit R. Jacob b. Soussié au nom de R. Yossé, tous sont d'accord pour permettre la moisson et défendre la mise en gerbe ; il n'y a de discussion que sur le point de savoir s'il est permis de natter des branches de palmier : R. Méir le permet toute la journée du 14, et les gens de Jéricho s'y livraient du consentement des sages ; selon R. Juda, cet assentiment ne leur était pas accordé (mais il n'y avait pourtant pas opposition formelle). Voici comment ils récitaient sans interruption la prière du *schema*, selon R. Aḥa ou R. Zeira au nom de R. Ila : *Ecoute, Israël, l'Éternel notre Dieu l'Éternel est un* (Deut. VI, 4), sans arrêt entre un mot et le suivant. Tel est l'avis de R. Méir ; d'après R. Juda, ils s'arrêtaient [2], mais n'avaient pas soin d'ajouter (aussitôt après) la formule : « béni soit le nom de son règne glorieux à tout jamais. » Selon R. Yossé au nom de R. Zeira, ils disaient bien les deux formules, mais sans respirer entre le mot *un* (dernier mot) de la première partie, et le mot *béni* (le premier) de la suite. Tel serait l'avis de R. Meir ; et, d'après R. Juda, comme il vient d'être dit —[3].

R. Aba b. Cahana demanda en présence de R. Imi[4] si après avoir loué sa maison à son prochain on a besoin de la vendre, en est-on empêché par cette location? Il n'a pu venir à personne, répondit R. Ila, l'idée que le propriétaire doive mourir de faim (s'il est dans le besoin). R. Zeira et R. Ila disent tous deux : le fermage (μίσθωσις) équivaut à la vente par contrat (ὠνή) intervenu avec le locataire, et celui-ci a acquis par là une jouissance à temps fixe, dont on ne peut pas le déposséder. On a enseigné [5] : si après avoir loué sa maison à un prochain on la consacre au culte, le locataire peut continuer à l'habiter en payant le prix de location au trésor sacré. Toutefois, cette dernière condition a lieu s'il n'a pas payé sa location d'avance; mais dans ce dernier cas, il continue à y demeurer sans rien payer à nouveau. Au temps de R. Mena, au Sud de la ville de Nemra habitait Cippori, et ses enfants habitaient sa maison

1. Cf. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Sifri sur *Deutéron.*, n° 31. 3. Suit un passage que l'on trouve déjà au tr. *Péa*, VIII, 8, traduit au t. II, pp. 104-5. 4. Tr. *Baba mecia'*, VIII, 9-11 (f. 11d). 5. B., tr. *'Erakhin*, 21a; Tossefta sur *Baba mecia*, ch. 8.

à titre de locataires. Lorsqu'à un moment elle voulut quitter la ville (et vendre par conséquent sa maison), R. Mena décida que ses fils étaient tenus de céder la place (de ne pas mettre obstacle à cette vente), en se conformant à l'avis de R. Imi. Ce n'est pas, dit R. Mena, que j'adopte l'avis de ce dernier (de R. Imi), mais je décide ainsi de ce fait particulier à Cippori, pour que les fils, par une trop longue location, ne puissent pas entraver la vente.

« Ils mangeaient des fruits tombés sous les arbres, » est-il dit. De quel cas s'agit-il? S'ils étaient tombés la veille du jour de fête, il serait permis, d'après tout le monde, d'en manger ; s'ils ne sont tombés qu'en ce même jour, tous l'interdisent? Il s'agit du cas où on l'ignore (et c'est en raison du doute que les gens de Jéricho se permettaient de passer outre).

« Les gens de Jéricho, dit la Mishna, prélevaient la part angulaire, pour les pauvres même sur les légumes verts »; c'est-à-dire sur les feuilles des légumineux et des porreaux à tête (capitatus), dont la cueillette se faisait toute d'un coup (de façon que ce prélèvement était important). R. Yossé dit qu'il en était de même pour certain chou-rave. Il arriva un jour que le fils de Mébiiayin (porteur de vin), donna aux pauvres la part angulaire sur les légumes verts ; le père survenant les trouva à la porte du potager chargés de ces dons. Remettez ce que vous avez en mains, leur dit-il ; ce qu'ils firent, et il leur donna par contre le double de ce qu'ils avaient eu, à l'état profane bien rédimé, montrant bien que ce n'était pas un acte d'avarice de sa part, mais qu'il se conformait à l'avis des sages (qui éliminent ce don sur la verdure). Un jour [1], les rabbins ayant besoin de dons en faveur d'étudiants, ils prièrent R. Akiba accompagné d'un autre savant d'aller faire une quête. Au moment d'entrer chez ce même individu, ils entendirent la voix des enfants qui demandaient ce qu'ils devaient acheter pour le repas du jour. Des endives (τρώξυμον), répondit le père, et non pas des produits frais du même jour, mais de ceux de la veille, qui, étant un peu fanés, sont encore meilleur marché. En remarquant cette parcimonie, ils quittèrent la maison, et n'y revinrent qu'après avoir recueilli des dons partout ailleurs. Pourquoi, leur demande alors le père, n'avez-vous pas commencé par venir chez moi, selon votre habitude en tel cas ? C'est que, répondirent-ils, nous avons entendu ta conversation avec tes enfants. Qu'importe, répliqua-t-il, vous savez maintenant ce que j'ai dit à mes enfants ; mais vous ignorez ce qui se passe entre moi et le Créateur, en fait de charité. Allez donc auprès de ma femme et dites-lui de vous remettre une mesure pleine de dinars. Ils se rendirent chez elle. Mon mari vous a-t-il parlé d'une mesure chargée et tassée, leur demanda-t-elle, ou d'une mesure rase ? Il n'a rien spécifié, répondirent-ils. Je vais donner la plus grande mesure, répliqua-t-elle ; et si c'était bien là son intention, je ne fais qu'exécuter son ordre ; au cas contraire, je préléverai cet excédant sur mon propre patrimoine. Lorsque son mari sut quel bon cœur elle avait, il lui doubla son douaire.

1. Midrash rabba sur *Esther*, n° 2.

CHAPITRE V

Le sacrifice quotidien du soir doit être égorgé (d'ordinaire) à la 8e heure et demie du jour (à 2 h. 1/2 l'après-midi), et l'on achève cette offrande (au bout d'une heure) à la 9e heure et demie (à 3 h. 1/2). Mais à la veille de Pâques, on l'égorgera plus tôt, dès la 7e heure et demie, et l'on achèvera cette offrande à la 8e heure et demie en raison du sacrifice pascal qui reste à préparer, aussi bien si c'est un jour de semaine qu'un samedi. Si cette veille de Pâques est un vendredi, il faut égorger le sacrifice quotidien encore une heure plus tôt, dès la 6e h. 1/2 et l'achever à la 7e h. 1/2, puis se livrer au sacrifice pascal (qui doit être fait après), et enfin le rôtir avant la nuit.

Il est écrit à ce sujet (Exode, XXIX, 38) : *voici ce que tu offriras sur l'autel, deux brebis, etc.* On aurait pu croire [1] que l'on peut les offrir toutes 2 le matin, ou toutes 2 le soir ; c'est pourquoi il est dit aussitôt après (ib. 39) : *tu offriras une brebis le matin et la seconde l'après-midi* ; et ce n'est pas à dire que la première doit être offerte juste avec le premier rayon de soleil et la seconde au coucher (ou un instant avant le crépuscule), car l'expression « entre les 2 soirs », employée ici (au sujet du sacrifice quotidien) et plus loin (pour la Pâques) comprend chaque fois un espace de temps de 6 heures, à partir de midi. Qu'est-ce qui indique [2] que cet espace de temps est ainsi déterminé par ladite expression ? C'est qu'il y a un indice à ce sujet, sans être une preuve formelle, dans ces mots (Jérémie, VI, 4) : *Malheur à nous, car le jour décline, les ombres du soir s'allongent.* Or, cette extension de l'ombre a lieu à partir de la 6e heure du jour (plus on s'éloigne de l'heure de midi). Mais alors on devrait pouvoir commencer le sacrifice quotidien dès que midi est passé ? C'est que, répond R. Josué b. Lévy, voici comment il faut entendre le terme entre les 2 soirs : on divisera cet espace de temps (de 6 heures) en 2 parts ayant 2 heures et demie chacune, de plus une heure au milieu, nécessaire pour la présentation de ce sacrifice (depuis l'égorgement jusqu'à la fin de la cérémonie), soit de le commencer à la 8e heure 1/2 et de l'achever à la 9e heure 1/2. Selon R. Yossé, R. Josué b. Lévy a laissé le commencement de l'enseignement et a proclamé seulement la fin ; car, en réalité, il n'en est pas ainsi, mais c'est conforme à ce qu'a enseigné Ḥanania b. Juda : On aurait pu croire, dit-il, que l'expression « entre les 2 soirs » comprend l'espace de temps entre le soir du 14 Nissan et celui du 15, y compris la nuit ; c'est pourquoi il est dit (Exode, XII, 6) : *jour*, terme servant à exclure la nuit [3]. Mais, pour que l'on ne suppose pas que toute la journée est propice au sacrifice et que l'on peut l'égorger dès la 2e heure, il est dit (Deutér. XVI, 6) : *au soir*, et de ce dernier terme il ne faut pas conclure que l'on entend par là la nuit bien

1. Sifri sur *Nombres*, no 142. 2. Mekhilta sur la section *Bô*, no 5. 3. B., *Zebahim*, 11b.

close, puisqu'il est dit (ibid.) : *entre les 2 soirs*. Il en résulte donc qu'il faut diviser cet espace de temps (de 6 h.) en 2 parts ayant chacune 2 h. 1/2, plus une heure au milieu nécessaire à la présentation complète de ce sacrifice. N'en résulte-t-il pas que l'agneau pascal doit être offert, comme le sacrifice quotidien, juste après la 9e h. 1/2 ? Non, répondit R. Yossé, c'est pour dire qu'en principe le devoir devra être rempli à cette heure-là ; mais ce n'est pas défendu à toute autre heure de l'après-midi, comme il est dit plus loin (§ 3) : si on l'a égorgé avant midi, l'offrande est nulle ; mais à partir de midi, elle est valable. Si l'égorgement du sacrifice pascal a précédé le sacrifice quotidien de soir, il est aussi valable. Pourquoi n'en est-il pas de même le matin ? C'est qu'il est dit au sujet de la Pâque : « entre les 2 soirs », non « entre les matins ». En effet, R. Josué b. Lévi a dit[1] : on a appris l'ordre des 3 prières du jour d'après la conduite de nos ancêtres (Abraham, Isaac et Jacob), non d'après les sacrifices (dont l'heure est plus circonscrite), et il suffit de rappeler que l'on nomme aussi « père » le chef du tribunal.

D'après qui la Mishnâ dit-elle : « aussi bien en semaine que le samedi » ? D'après R. Ismaël, puisqu'il est dit : l'ordre que l'on observe pour l'agneau pascal après le sacrifice quotidien est le même en semaine qu'au samedi, d'après R. Ismaël ; R. Akiba dit : l'ordre suivi à la veille de Pâques, si elle est un vendredi, sera observé aussi si c'est un samedi (soit une heure plus tôt, commençant le quotidien dès la 6e h. 1/2). Il en résulte donc que R. Ismaël conteste l'avis de l'interlocuteur, en ce qu'il recule d'une heure l'espace de temps consacré [2] ; et R. Akiba l'avance d'une heure au contraire, afin de préparer l'agneau pascal avec calme et que l'on n'arrive pas à la soirée pascale dans un état troublé par la fatigue de la précipitation. Pourquoi alors ne pas offrir l'agneau pascal (dès midi passé) en premier, avant le sacrifice quotidien, de façon à ne rien précipiter ? Cela ne se peut pas, car l'on n'observerait pas alors pour la Pâque la prescription d' « entre les 2 soirs » (soit à la 9e h. 1/2). Mais, fut-il objecté, si l'on observe ce moment précis pour l'agneau pascal, ne le néglige-t-on pas forcément pour le quotidien ? (Pourquoi cette préférence ?) C'est que, fut-il répondu, si l'on néglige une fois l'heure précise pour le sacrifice quotidien, l'on pourra se rattraper tous les autres jours de l'année ; tandis qu'en la négligeant pour l'agneau pascal, on n'a plus d'autre occasion de l'observer avec exactitude. Pourquoi ne pas offrir l'agneau pascal à l'heure précise (9e h. 1/2) et le quotidien aussitôt après ? Il vaut mieux reculer celui dont il est dit « le soir » et « entre les 2 soirs », que le sacrifice pour lequel on a employé la seule expression « entre les 2 soirs » (le quotidien). Mais, demanda R. Jérémie, d'où sait-on que, pour ce mot additionnel « le soir », il faille reculer ce même sacrifice ? Peut-être au contraire a-t-il pour but d'indiquer qu'on doive l'avancer et l'accomplir en premier lieu ? Il faut en effet, répondre ainsi :

1. Jér., tr. *Berakhôth*, IV, 1 ; B., ib., f. 27b (t. I, p. 72 et 328). 2. Selon le comment. *Pné-Mosthé*, il faut l'égorger une heure plus tard le samedi, puisqu'il ne sera rôti qu'à la nuit, et la chair pourrait s'échauffer en attendant trop longtemps.

mieux vaut reculer le sacrifice (de la Pâque), dont il est dit : « entre les 2 soirs, vers le coucher du soleil » (assez près de la nuit), que le sacrifice (quotidien) pour lequel on a seulement employé l'expression « entre les 2 soirs. » Il y a un enseignement venant confirmer l'avis de R. Jérémie, qui interprète le verset (Deut. XVI, 6) : *là, tu sacrifieras la Pâque le soir* [1], vers ce moment on l'égorgera ; *au coucher du soleil*, on le mangera ; *à l'instant où tu sortais d'Égypte*, on le rôtit. Selon une autre version, « le soir » (la nuit), on le mange ; « *au coucher du soleil* », on l'égorge ; « à l'instant de la sortie d'Égypte », on le fait rôtir. Pourquoi ne pas offrir en même temps les deux sacrifices (pascal et quotidien) ? C'est que, répond R. Yassa, on emploie à l'égard du sacrifice quotidien le terme « second agneau » (par rapport à celui du matin), ce qui est inapplicable au sacrifice pascal (celui-ci ne peut donc pas être l'égal du précédent).

On a enseigné que R. Nathan dit : chaque jour, on égorgera à la 8e heure 1/2 (habituelle) le sacrifice quotidien, et on l'offrira (finalement) à la 9e heure 1/2. Est-ce à dire par là que l'on englobe dans la même règle journalière les veilles de Pâques ? Oui, répondit R. Yossa b. R. Aboun, et il a pour motif de nous enseigner par là qu'après cela, il reste juste une demi-heure d'intervalle entre chacune des 3 catégories de gens venant offrir le sacrifice pascal (depuis la 9e heure 1/2 jusqu'à la 12e). On a enseigné [2] : l'aspersion du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses graisses doivent précéder la présentation du sacrifice pascal, celui-ci précèdera l'encens, et ce dernier devra être offert avant de procéder à la préparation du luminaire. Selon une autre version, l'ordre des offrandes sera celui-ci : l'aspersion du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses membres, puis celle de l'encens, ensuite l'agneau pascal, enfin la préparation des lumières, de façon à offrir les libations qui accompagnent le quotidien au moment de la préparation des lumières (aussitôt après l'agneau pascal). Nulle offrande n'avait lieu avant le sacrifice quotidien du matin, ni après celui du soir [3], sauf qu'après ce dernier l'on offrait l'agneau pascal et l'encens, à la veille de Pâques seulement. On sait que nulle offrande n'avait lieu avant le quotidien du matin, d'après l'expression biblique (Lévit. VI, 5) : *Il placera l'holocauste au-dessus*, comme on sait que rien ne mettra obstacle à ce que le sacrifice quotidien serve de clôture aux offrandes, de ce qu'il est dit (ibid) : *l'on fera fumer auprès les graisses des sacrifices pacifiques* [4]. Or, dit R. Simon b. Lakisch (pour expliquer la première déduction), des termes « il placera au-dessus l'holocauste », on conclut que nul holocauste ne doit précéder le sacrifice quotidien du matin. On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broḳa dit : ceux qui manquent d'un pardon complet (p. ex. le lépreux guéri, ou celui qui avait une gonorrhée, et n'a pas encore offert le sacrifice exigible) doivent offrir le sacrifice aussitôt après le quotidien du soir, de façon

1. V. B. *Berakhôth*, f. 9a (t. I, p. 256). 2. Cf., ci-après, § 3, fin. 3. Sifri sur *Nombres*, no 143. 4. Par un jeu de mots sur le sens de ce dernier terme, on le traduit ici : « achèvement » ; ce sera le final.

qu'après avoir pris le bain légal, ils puissent manger de l'agneau pascal à la nuit. Toutefois, dit R. Judan, cette particularité de règle spéciale à la veille de Pâques est seulement applicable à un lépreux riche (le sacrifice de l'animal qu'il doit offrir exige de l'encens, que l'on ne produit pas d'ordinaire après le quotidien); mais comme le lépreux pauvre n'offre à ce titre qu'un oiseau (ne comportant pas d'encens), il sera toujours recevable après le quotidien. R. Simon b. Abdima dit: il faut en tous cas offrir à ce titre un animal (dont le sang sera mis sur les orteils et les lobes du lépreux, sans distinction entre riche et pauvre).

2. Si l'on a égorgé l'agneau pascal sans songer à sa destination, si l'on a reçu le sang, on l'a transporté, on l'a versé sur l'autel en dehors de sa destination spéciale, ou en partie dans ce but (pascal) et en partie hors de ce but, ou bien en partie hors de ce but et en partie dans ce but, le sacrifice pascal sera sans valeur. La première de ces 2 hypothèses a lieu si l'on égorge l'agneau en vue de la Pâques, puis à titre de sacrifice pacifique; le 2e hypothèse a lieu si c'est à titre de sacrifice pacifique d'abord, puis pascal.

D'où sait-on qu'il faut l'égorger[1] en vue de sa destination spéciale? R. Aba répond au nom de Rab : de ce qu'il est écrit (Exode, XII, 27) : *vous direz que c'est un sacrifice de Pâques*, afin d'indiquer qu'au cas seul où on l'a égorgé pour la fête pascale, il est valable ; sans cela, il ne l'est pas. Comment sait-on que les autres opérations (après l'égorgement) doivent avoir été accomplies, dans les mêmes vues? C'est qu'il est dit (Deutér. XVI, 1) : *tu feras la Pâques*, c'est-à-dire toutes les œuvres relatives à ce sacrifice doivent avoir lieu dans cette même vue[2]. Mais ce n'est pas à dire que la combustion des entrailles doit aussi avoir été faite dans les mêmes vues, puisque l'on emploie le mot « sacrifice », indiquant qu'il y a analogie avec les autres sacrifices, et que l'offrande doit avoir lieu dans le but spécial, sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (si elle était omise) n'obvie à rien. On le sait pour le sacrifice de péché, de ce qu'il est dit (Lévit. IV, 33) : *il l'égorgera pour le péché* (non pour une autre vue); et pour les autres opérations (après l'égorgement, relatives au sang), de ce qu'il est dit (ib. XIV, 31) : *il prendra l'un comme sacrifice de péché.* Mais ce n'est pas à dire que la combustion des entrailles doit aussi avoir été faite dans les mêmes vues, puisqu'il est dit : « il l'égorgera », indiquant l'analogie avec les autres sacrifices, savoir l'action d'égorger doit avoir lieu dans le but spécial (approprié à cet objet), sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (même omise) n'obvie à rien. Il faut offrir le sacrifice de péché en portant la pensée sur son maître ; car, dit R. Jérémie, il est écrit (ib. 19) : *le cohen offrira le sacrifice de péché, et il pardonnera ainsi celui qui se purifie de son im-*

1. B., *Zebahim*, 7b. 2. Mekilta sur la section *Bô*, no 11 ; Sifri sur *Deutéron.*, no 128.

pureté (nul autre, sous peine d'invalidité). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé (qu'il faut avoir en vue le maître seul), cette vue spéciale est-elle exigible aussi pour la combustion des entrailles? Non, parce qu'il est dit : « il pardonnera » (le pardon est spécialement obtenu par l'aspersion du sang); or, l'aspersion seule doit avoir lieu dans un but spécial, sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (même omise) n'obvie à rien. Le sacrifice pascal devra être offert en vue de ses maîtres seuls (sous peine de nullité), et ce par déduction *a fortiori* du sacrifice expiatoire ; car, si ce dernier a été offert en vue d'un incirconcis ou d'un homme impur, il n'est pas invalidé, mais il sera indispensable de l'avoir égorgé en vue du maître ; à plus forte raison pour l'agneau pascal, qui devient impropre s'il a été égorgé pour un incirconcis ou pour un homme impur, faut-il avoir eu en vue spéciale son propriétaire. Toutefois, ne peut-on pas objecter que le sacrifice expiatoire a cela de particulier d'être une sainteté de premier ordre, tandis que l'agneau pascal est une sainteté moins grave (et peut, sans nullité, avoir été égorgé en dehors de la pensée du maître)? Non, répliqua R. Yossa, cette objection n'est pas fondée : ce raisonnement est basé sur la pensée à l'égard d'autrui ; or, celle-ci est plus sévère à l'égard de l'agneau pascal (excluant l'incirconcis et l'impur) qu'à l'égard du sacrifice expiatoire. Mais, demanda R. Ḥanania en présence de R. Mena, est-ce que nous avons appris l'interdit de songer à un autre maître d'après ce qui est écrit au sujet du sacrifice expiatoire offert par le lépreux? Ce qui est dit de ce dernier n'a-t-il pas en vue[1] un enseignement nouveau (tout particulier), savoir que la libation faite en ce cas doit exclusivement avoir lieu pour le maître (condition non exigible pour les autres libations), et ne sait-on pas qu'en raison de cet enseignement nouveau l'on ne peut rien en déduire? Cela ne prouve rien, répondit R. Mena; pour le sacrifice expiatoire lui-même du lépreux, on sait sa nullité en cas d'égorgement pour une vue inappropriée (en dehors de son but spécial), de ce qu'il est écrit (ibid.): *on l'égorgera à titre expiatoire*, et il est écrit d'autre part (ib. VI, 18) : *Voici la loi du sacrifice expiatoire*, d'où l'on conclut que la règle sera la même pour toutes ces sortes de sacrifices expiatoires ; ce qui est applicable à l'un l'est aussi aux autres (et le changement de but, comme d'avoir en vue d'autres maîtres, sera une cause d'invalidité).

Lorsqu'on a égorgé l'agneau en vue de sa destination réelle (pascale), mais avec l'intention de répandre le sang hors de ce but[2], c'est un cas en litige : selon R. Yoḥanan, le manque d'apropriation spéciale passe d'un détail cérémoniel à l'autre et rend le tout impropre ; selon R. Simon b. Lakisch, au contraire, cette transmission n'a pas lieu, et par conséquent le sacrifice est valable (car l'égorgement seul importe). R. Ila dit : R. Yoḥanan déduit son opinion de ce qu'il y a à faire si l'on a la pensée de consommer le sacrifice de façon inapte (trop tard) ; or, il serait comme nul si l'on a cette pensée en répandant le sang (d'une façon impropre) ; il y aura donc aussi invalidité lorsqu'on l'a

1. B., tr. *Yebamôth*, f. 7a. 2. B., *Zebahim*, 9b.

égorgé en vue de sa destination réelle, mais avec l'idée de répandre le sang hors de ce but. R. Yossé prouve par deux faits, que l'idée de le consommer en dehors de son temps (motif anticipé de rejet) ne ressemble pas[1] à l'idée de toute autre cause d'invalidité (et l'analogie n'est pas réelle entre ces deux cas) : 1° Si on l'a égorgé dans son propre but (pascal), mais avec l'intention seulement de recevoir le sang en dehors de ce but, il est certes valable, (R. Yoḥanan lui-même n'admettant la transmission d'une pensée défectueuse que s'il s'agit de répandre le sang) ; mais si on l'a égorgé dans un but étranger, avec l'intention de recevoir le sang en vue de sa propre destination, le sacrifice n'est pas valable (tout dépend donc de l'égorgement, et le cas de répandre le sang dans un but étranger ne doit pas être une raison de nullité). 2° Si on l'a égorgé en dehors de sa destination, en se proposant de brûler les graisses, μοῖραι, dans cette vue propre, il est certes rejeté (en raison de l'intention étrangère au commencement) ; mais si on l'a égorgé dans ce but propre, avec l'intention de brûler les graisses dans un but étranger, il est valable (donc, R. Yoḥanan devrait adopter le même avis s'il s'agit de répandre le sang dans un autre but). R. Yossa raconte avoir vu R. Jérémie saisir R. Aba au passage, pour le prier de lui dire le motif en vertu duquel R. Yoḥanan déclare impropre le sacrifice égorgé en vue de sa destination réelle, mais avec l'intention de répandre le sang hors de ce but. C'est que, lui dit R. Aba, dès le premier moment, l'égorgement a eu lieu à la fois dans son propre but (pascal) et dans un but étranger ; voilà ce qui le rend impropre. S'il en est ainsi, fut-il répliqué (si l'on tient compte des deux pensées à joindre en une), on devrait par contre, en cas d'égorgement pour ceux qui le mangeront, avec l'idée de répandre le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le déclarer valable dès le principe, par la raison que la première pensée au moment de l'égorgement était appropriée au but spécial (n'est-il pas dit, § 3, qu'en cas d'égorgement pour ceux qui le mangent et ceux qui n'en mangent pas, il est valable)? Ceci est inadmissible, répond R. Aba, car R. Ila a dit au nom de R. Yoḥanan qu'en cas d'égorgement pour ceux qui le mangeront avec l'intention de répandre le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le sacrifice n'est pas valable, et c'est aussi l'avis exprimé par R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan. R. Yossa, pour confirmer le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan, se fonde sur deux de ses opinions : 1° lorsqu'on l'a égorgé en vue de sa destination réelle avec l'intention de répandre le sang hors de ce but, le sacrifice pascal est impropre, parce que dès l'instant de l'égorgement, cet acte a eu un double but, propre et étranger, laquelle transmission de pensée a causé l'invalidité. 2° Si on l'a égorgé en vue de ceux qui le mangeront, avec l'intention de verser le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le sacrifice est valable, au même titre que si on l'a égorgé à la fois pour ceux qui le mangeront et ceux qui n'en mangeront pas (il y a donc une distinction entre la modification du but en lui-même et le changement de personnes). R. Hanania dit en présence de R. Mena au nom de R.

1. Ibid., f. 13.

Judan quel est le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan : chaque fois que l'on arriverait à une partie du cérémonial qu'on accomplit avec une pensée fausse (hors de ce but), le sacrifice deviendrait impropre (par effet rétroactif se reportant à l'égorgement), si même la pensée impropre n'a plus lieu en ce moment. Aussi, comme en l'égorgeant en vue d'accomplir le cérémonial légalement, mais en achevant de répandre le sang avec une pensée de conserver la chair au-delà du temps prescrit, il deviendrait impropre (serait rejeté) ; de même il serait invalidé si, l'égorgeant en vue de sa destination propre, on veut répandre le sang dans une autre vue. Si au contraire, après l'avoir égorgé d'une façon valable, on veut seulement recueillir le sang dans une autre destination, il est certes valable, quelle que soit la pensée étrangère lors de la réception ; car, si au moment d'arriver à une partie du cérémonial, on a une préméditation fausse[1], il y a, il est vrai, transmission de pensée (mais le sacrifice est valable). De même, si on l'a égorgé avec l'intention de brûler les graisses en dehors du temps légal (ou dans un autre but), le sacrifice sera rejeté ; et pourtant au moment de la combustion, on n'a pas eu cette pensée étrangère, car, chaque fois que l'on arriverait à une partie du cérémonial pour laquelle on a eu une préméditation fausse, la mauvaise pensée anticipée l'invalide. R. Mena répliqua : ne m'établis pas d'analogie entre le sacrifice rejeté (pour préméditation de retard) et toute autre cause d'invalidité, puisque R. Yossa a déjà démontré, par deux faits, que la pensée entraînant le rejet ne ressemble pas à toute autre cause d'invalidité.

Dans la discussion des motifs qui divise R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, il y a encore une autre distinction à établir, selon R. Samuel b. Abdôma : à l'inverse de ce qui a lieu à Pâques, un tel sacrifice égorgé aux autres jours de l'année (considéré alors comme offrande pacifique) en vue de sa destination propre (pascale), dont le sang est répandu en dehors de ce but (à tout autre sacrifice), sera valable selon R. Yoḥanan ; et selon R. Simon b. Lakisch[2], il sera considéré comme impropre. — R. Yoḥanan dit[3] qu'Aba b. Aba (père de Samuel) lui a fait la remarque suivante : ils (les docteurs à Babylone) déduisent la mutation du sacrifice pascal (offert aux autres jours de l'année) en offrande pacifique, de ce qu'il est dit (Lévit. III, 6) : *si du menu bétail on offre un sacrifice pour un festin de paix* ; c'est-à-dire tout ce qui provient du menu bétail (p. ex. l'agneau pascal) pourra être transformé en sacrifice pacifique ; pourquoi donc ne serait-il pas transformé en holocauste? C'est que l'on spécifie qu'il s'agit de ce qui provient seulement du menu bétail, tandis que l'holocauste provient aussi parfois du gros bétail. Mais pourquoi alors ne pas admettre sa destination comme sacrifice de péché ? C'est que, répond R. Aboun b. Cahana, par l'expression « menu bétail » on entend les sacrifices provenant de n'importe quelle sorte de menu bétail, tandis que le sacrifice de péché sera

1. La question de réception du sang n'entache pas l'ensemble de la cérémonie.
2. Il est d'avis, en ce cas, de rejeter complètement le sacrifice pascal, impropre hors de son temps. 3. Jér., tr. *Scheqalim*, II, 5 (f. 46d) ; B., *Zebahim*, 8b.

offert par des béliers. Comment se fait-il que partout (dans les versets bibliques) le partitif *du* sert à désigner des exceptions, tandis qu'ici il étend le sens du verset (à l'agneau pascal)? C'est que, répondit R. Mena, il y a encore des exclusions comprises ici par ce mot, p. ex. il ne pourra pas avoir 2 ans, ou ne devra pas être une femelle, ou enfin le sacrifice de péché ne consistera qu'en un bélier. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est écrit (ib. I, 10) : *si l'offrande consiste en menu bétail, des brebis, ou des boucs pour l'holocauste*, ne pourrait-on pas de même permuter en holocauste le sacrifice pascal qui subsiste au delà de Pâques ? Non, répond R. Abin, on pourra modifier un sacrifice devant être consommé (pascal) contre un autre de même nature (de pain), mais non contre celui qui sera brûlé. R. Yossé b. R. Aboun dit : on pourra échanger une sainteté secondaire (le sacrifice pascal) contre une autre semblable (pacifique), mais non contre une autre d'ordre supérieur (l'holocauste). R. Yoḥanan dit qu'à ce sujet R. Ḥanina observa : vous (Babyloniens) dites que ce sacrifice pascal (en retard) pourra être converti en pacifique, à la condition formelle d'être égorgé dans ce dernier but (sous peine de nullité) ; moi j'ajoute que, fût-il même égorgé à titre d'holocauste, on peut le manger comme festin de paix. Voici, dit R. Ila, quel est le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan : du verset (précité) « si du menu bétail on offre un sacrifice pour un festin de paix », on déduit qu'un tel sacrifice égorgé (fût-ce dans d'autres vues) pourra servir de festin de paix.

Si le sacrifice pascal a été modifié dans sa destination, avec une pensée le rendant impropre comme offrande, la modification sera-t-elle maintenue, ou non ? Et voici dans quel cas : si on l'a égorgé pour en faire un holocauste, avec l'intention de répandre le sang le lendemain (pensée qui provoque le rejet), il est en tous cas impropre ; or, dira-t-on que la modification d'un tel but est admise et, par suite, l'idée de verser le sang en retard sera une cause de rejet (très grave), ou cette modification n'est-elle pas admise, et, par suite, il y aurait simple inaptitude à servir de sacrifice? (question non résolue). — Puisque la Mishnâ déclare impropre l'agneau pascal égorgé (en son temps) en partie pour sa destination et en partie dans une autre vue, quelle est la règle en ce cas tout le reste de l'année? R. Aboun b. Ḥiya répond au nom de Samuel b. Aba : puisqu'en ce cas l'agneau égorgé n'a pas de but déterminé (n'étant plus pascal et n'ayant pas encore d'autre sainteté), on le considère comme égorgé partiellement en vue de lui-même et partiellement en d'autres vues ; et à la suite de ce mode tacite, le sacrifice sera valable. S'il en est ainsi, fut-il répliqué, le sacrifice égorgé légalement, mais avec l'intention de verser le sang d'une façon impropre (tout le reste de l'année), devrait être valable, supposant que dès le 1er instant il a été égorgé tacitement pour sa propre destination et en dehors de ce but? Non, répondit R. Aba Maré, loin d'admettre qu'avec ce mode tacite le sacrifice serait valable, nous le déclarons, au contraire, impropre (en raison de la duplicité de pensée qui a présidé à l'égorgement).

3. Si l'on a égorgé l'agneau pascal avec l'intention préconçue portée sur ceux qui n'en mangent pas, ou sans tenir compte de ceux qui se sont associés pour l'offrir, ou pour des incirconcis, ou pour des gens impurs, il n'a pas de valeur. Mais s'il a été égorgé aussi bien pour ceux qui en mangeront qu'en vue d'autres personnes, ou aussi bien pour les associés que pour d'autres, ou pour des circoncis et non-circoncis, ou pour des gens purs et des impurs, il sera valable. Si on l'a égorgé avant midi, il est sans valeur, en raison de ce qu'il est dit (Exode, XVI, 12) : *entre les 2 soirs* (l'après midi) ; s'il est antérieur au sacrifice quotidien (des vêpres), il est valable, à condition qu'une personne ne cesse de remuer le sang (pour l'empêcher de se figer), jusqu'à ce que l'on ait versé le sang du sacrifice quotidien ; si avant cette dernière action, on a versé le sang du sacrifice pascal (au lieu de ne le verser qu'après), le sacrifice pascal reste pourtant valable.

D'où sait-on qu'il faut égorger l'agneau pascal en vue de ceux qui le mangeront? C'est que, répond R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, il est écrit (Exode, XII, 4) : *vous compterez chacun d'après ce qu'il mange.* R. Yoschia dit : c'est un terme araméen qui est employé dans ce verset, comme si l'on disait : égorge pour moi cet agneau [1]. Comment peut-on l'avoir égorgé en vue de ceux qui ne le mangent pas? Si l'on a pensé par exemple à un malade ou à un vieillard, qui ne peuvent pas même en manger la valeur d'une olive. Comment a-t-on pu opérer sans penser à ceux qui se sont comptés dans ce but ? C'est qu'on l'a égorgé en vue d'une autre compagnie. Cela prouverait que si l'enfant fait partie du nombre (et qu'il ne mange pas au moins la quantité légale), il peut rendre le sacrifice pascal non valable (à l'instar du malade qui mange moins) ; de même, si l'on a eu en vue une personne se trouvant trop éloignée pour arriver à temps et en manger ; en outre, cela confirme l'avis des gens du midi qui disent [2] : lorsque les entrailles sont perdues (ou devenues impures), on les suppose pourtant comme présentes (pour que l'aspersion du sang puisse avoir lieu et autoriser de manger la chair) ; enfin, si on l'a égorgé en vue seulement de la moitié de la compagnie, il ne sera pas valable. Cette déduction n'est pas formelle, dit R. Ḥagaï devant R. Yossé ; car on peut expliquer le cas d'inaptitude lorsqu'on avait en vue toute une compagnie de malades (mais si la moitié des gens peuvent manger, il sera valable). S'il en est ainsi, dit R. Yossé, on devrait parler d'une compagnie complète de gens inaptes (ne pouvant pas manger), pour qu'au cas contraire le sacrifice soit valable ? On n'a pas pu s'exprimer ainsi, fut-il répondu, car il y avait parmi eux des gens valides ; seulement, en l'égorgeant, on n'a eu en vue que les gens inaptes (voilà ce qui motive l'invalidité). R. Eliézer dit : la Mishnâ parle du cas d'un égorgement accompli pour

1. Il détourne de son sens habituel, compter », le mot *Kassas*, qu'il traduit « égorger. » V. Jér., tr. *Sota*, XII, 2 (f. 21c) ; Mekhilta sur la section *Bó*, ch. 4.
2. B., *Meila*, 7a.

ceux-là seuls qui mangeront l'agneau; puis, des personnes inattendues s'y sont jointes; mais il serait sans valeur si, dès l'instant de l'égorgement, on a englobé dans sa pensée ceux qui en mangent et ceux qui n'en mangent pas.

R. Samlaï vint auprès de R. Yonathan, le priant de lui enseigner l'*Agada* (ou exégèse biblique). C'est une tradition paternelle chez nous, dit le rabbi palestinien, de n'enseigner l'Agada, ni à un babylonien ni à un méridional, car ce sont des gens orgueilleux, s'adonnant peu à l'étude de la loi[1]; or tu es de Néhardéa (en Babylonie) et tu demeures dans le Sud. Explique-moi une seule règle, lui répliqua R. Samlaï, dis-moi à quoi tient la distinction en ce que d'une part, l'égorgement d'un animal fait en vue du sacrifice est valable, mais celui qui est accompli en dehors de ce projet, ne l'est pas, tandis que d'autre part, l'égorgement accompli aussi bien pour ceux qui mangeront de ce sacrifice que pour d'autres, sera également valable? Cela tient à plusieurs causes, répondit le rabbi : au 1er cas, il y a l'invalidité du sacrifice même (dont la destination 1re a été défectueuse), et au deuxième cas, il n'y a qu'une inaptitude dans la pensée d'autrui ; au 1er cas on ne peut pas séparer la partie valable de ce qui ne l'est pas, et au 2e cas cette séparation est possible ; enfin, le 1er cas s'applique à toutes sortes de sacrifices, mais le 2e n'est applicable qu'à l'agneau pascal. R. Yossé dit : de l'assertion émise plus haut par R. Eliézer, on peut tirer 2 déductions : il dit que la Mishnâ parle du cas d'égorgement accompli pour ceux-là seuls qui mangeront le sacrifice; et puis le pardon (qui en résulte) sera aussi bien applicable à ceux qui en mangeront qu'à d'autres ; mais si on l'a égorgé en portant sa pensée dès le principe sur les uns et les autres (ceux qui en mangeront et ceux qui n'en mangeront pas), le sacrifice ne sera pas valable. Or, l'inaptitude provient d'une cause en dehors du corps même du sacrifice pascal, et l'on peut séparer ce qu'il y a de défectueux de ce qui est valable (de ce que les uns en mangent); pourquoi donc dit-on ici que la distinction entre le valable et le non valable tient à la question de savoir si tous en mangeront ou non? Il y a en effet une autre différence à établir : le premier mode de différence est applicable à toutes les saintetés, tandis que le second mode est seulement applicable à l'agneau pascal. Il y en a encore un autre, dit R. Abin : le 1er mode est applicable à toutes les opérations du culte; le 2e a seulement lieu en cas d'égorgement. Si l'on a pensé devoir attribuer la valeur d'une olive à chacun de ceux qui mangeront de l'agneau pascal et une quantité nulle à ceux qui ne mangent pas, le sacrifice est valable ; et à plus forte raison il l'est si, en comptant pour l'équivalent d'une olive ceux qui mangent, on estime la part de ceux qui ne mangent pas pour une demi-olive à chacune. Mais quelle est la règle si ceux qui en mangent ne prennent chacun qu'une demi-olive, et les autres n'en mangeront même pas autant? A quoi bon une telle question est-elle posée? (et la validité n'a-t-elle pas lieu en tous cas?). S'il est admis que la pensée (ayant en vue la forme légale) rend le sacrifice valable, elle pourra aussi l'invalider (en se reportant à ceux qui ne mangent

1. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 351.

pas) ; si, au contraire, elle ne suffit pas pour le valider, elle ne pourra pas non plus l'invalider (c'est alors un simple égorgement, dont l'effet est valable)? R. Yossé répond : une Mischnâ prouve qu'il s'agit d'une pensée rendant le sacrifice valable, puisqu'il est dit ailleurs[1] (au sujet de la pensée illégale de manger la valeur d'une olive du sacrifice au dehors, ou le lendemain) : si l'on a pensé vouloir manger (au dehors, ou le lendemain, l'équivalent d'une demi-olive) et en encenser autant, le sacrifice ne perd rien de sa valeur, parce que ces 2 demi-défauts de consommation et d'encens illégal ne seront pas joints pour constituer l'interdit. Si l'on a égorgé l'agneau pascal en vue seulement de la moitié de la compagnie de gens associée à cet effet, selon R. Yôna, il ne sera pas valable, parce que l'on semble avoir voulu suspendre pour la moitié l'accomplissement de leur devoir ; et comme les uns ne l'ont pas rempli, les autres ne seront pas admis à en profiter ; selon R. Yossa, le sacrifice conserve sa valeur pour la première moitié. Dans un second exposé du même sujet, R. Yossé renonça à son opinion (et admit celle de R. Yona). Mais, lui dit R. Pinḥas, ne nous as-tu pas enseigné qu'un tel sacrifice est valable? Je vois, lui répondit R. Yossé, que ma première version est fixée dans ta tête comme un clou au mur (mais j'ai changé d'avis). Si l'on a égorgé l'agneau pascal avant midi, il n'est pas valable ; mais, à partir de midi, il est immédiatement valable, fût-ce même avant le 2e sacrifice quotidien (du soir), et l'on a, en effet, enseigné ainsi (que ce dernier est encore valable après l'agneau pascal) ; il ne faut pas croire qu'au cas où le sacrifice pascal a précédé le quotidien, ce dernier ne doive plus être offert, puisqu'il est dit (Nombres, XXVIII, 4) : *tu le présenteras*, terme explétif ajouté en vue du présent cas. R. Abin dit : nous savons par cet enseignement que le sacrifice pascal présenté avant le quotidien est valable ; car, s'il ne l'était pas, c'est comme s'il n'avait pas eu lieu, et l'on n'aurait pas eu besoin de parler de la place respective du sacrifice quotidien. On a dit plus haut (§ 1) : « L'offre du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses graisses doit précéder la présentation du sacrifice pascal, comme le sacrifice pascal précédera l'encens et celui-ci la préparation des lumières ; tandis qu'ici il est seulement question du sang du sacrifice quotidien, non des graisses ? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Ila ; plus haut il s'agit du cas où le sacrifice pascal est encore en vie (le quotidien devra alors précéder) ; et ici, il s'agit de l'agneau pascal déjà égorgé (pour lequel on aura soin de remuer le sang jusqu'après rejet du sang du quotidien).

4. Celui qui égorge l'agneau pascal auprès du pain levé transgresse une défense négative. Il en est de même, dit R. Juda, pour le sacrifice quotidien du soir, en ce jour. R. Simon dit : si l'agneau pascal a été égorgé le 14 Nissan à titre officiel (lorsqu'on a encore du pain chez soi), on est coupable ; mais, si on l'a égorgé en vue d'un autre but (ce qui cause l'invalidité), on n'est pas coupable de ce chef (d'une transgression).

1. Tr. *Zebahim*, II, 5.

Quant aux autres sacrifices offerts en ce jour (l'après-midi, en présence du pain), soit pour leur propre destination, soit dans un but étranger, on n'est pas non plus coupable d'une telle transgression. Si l'on a égorgé l'agneau dans le but pascal pendant la fête même de Pâques (trop tard), on n'est pas coupable (le sacrifice ayant perdu sa valeur) ; mais si on l'a égorgé dans tout autre but (pour servir de festin de paix), on est coupable (en raison de la validité). Pour tout autre sacrifice égorgé pendant la fête (en ayant du pain), soit en vue de sa propre destination, soit dans un but étranger, on est coupable de cette transgression (en raison de la validité de l'acte), sauf à l'égard du sacrifice expiatoire qui anrait été égorgé en dehors de sa destination (et serait annulé).

D'où sait-on que l'acte d'égorger un agneau pascal auprès du pain est une transgression d'une défense négative? De ce qu'il est dit (Exode, XXXIV, 25) : *Tu n'égorgeras pas auprès du pain le sang de mon sacrifice.* Ce verset ne parle que d'égorger [1]. D'où sait-on que le même interdit est applicable à l'acte de verser le sang? De ce qu'il y est question de « sang ». Mais objecta R. Samuel b. R. Isaac, puisqu'il y a culpabilité pour avoir répandu le sang en un tel cas, n'est-ce pas une preuve que l'acte antérieur (l'égorgement) est valable, sans quoi l'on se trouverait en présence d'un sacrifice annulé? Non, répondit R. Yossé, ce n'est pas prouvé, et, au cas échéant, une telle offrande serait nulle ; seulement, on parle de culpabilité en cas de sang répandu, dans l'hypothèse où la présence du pain a été révélée entre les 2 actes de l'égorgement et du sang répandu ; ou encore, le premier acte a été accompli par quelqu'un qui n'a pas de pain, tandis que le second (de verser le sang) l'a été par quelqu'un qui a du pain. Ḥiskia dit : malgré la non-valeur du sacrifice, il peut y avoir une 2e culpabilité (d'avoir versé le sang auprès du pain), parce que dans ce verset, « tu n'égorgeras pas auprès du pain le sang de *mon* sacrifice », la Bible le nomme *mon sacrifice* (malgré l'invalidité qui le frappe dès l'égorgement). A quoi R. Mena observa; si Ḥiskia ne nous avait pas fait part de cet enseignement, nous n'aurions pas supposé que, pour un objet déclaré impropre, on puisse être passible d'un sacrifice expiatoire. Si quelqu'un laisse lever la pâte d'une offrande de farine [2], rendue ainsi impropre au culte, on sera coupable selon les uns ; on ne le sera pas selon d'autres. R. Ḥisda explique qu'il n'y a pas de contradiction entre ces 2 opinions : la 1re déclare la culpabilité au cas où l'offrande est devenue impropre de ce fait que la pâte a levé ; la 2e opinion n'admet pas la culpabilité si elle n'est pas devenue impropre par ce fait (mais par une autre cause). Si l'on a brûlé les graisses en ayant encore du pain levé, on est coupable selon les uns ; on ne l'est pas selon les autres, et il n'y a pas non plus de désaccord réel entre ces 2 opinions : la 1re déclare que l'on est coupable par extension aux en-

1. Mekhilta sur la section *Mischpatim*, ch. 20. 2. B., *Menahôth*, 57a.

trailles de la règle déduite du mot *sang* (l'interdit de le verser auprès du pain s'étend à la combustion des entrailles) ; la 2e opinion n'admet pas la culpabilité, par analogie avec l'expression « mon sacrifice ». Or, comme celui-ci a cela de particulier qu'il est indispensable pour procurer le pardon, l'acte de verser le sang est aussi important, tandis que la combustion des entrailles n'a pas la même gravité (et le voisinage du pain ne l'annulera pas). — Si (pour compléter un cérémonial d'expiation, ou de pureté) on a tordu un oiseau (Lévit. I, 6) l'après-midi de la veille de Pâques auprès du pain, on est coupable selon les uns ; on ne l'est pas, selon d'autres. Les uns le déclarent coupable, parce qu'ils s'attachent à l'action de verser le *sang* (qui a aussi lieu en ce cas); selon les autres, c'est moins grave, parce qu'ils insistent plutôt sur le terme « sacrifice », et l'oiseau n'en est pas un. R. Jacob b. Zabdi objecta en présence de R. Yossa : on comprend l'opinion de ceux qui admettent la culpabilité en raison de l'action de verser le sang ; mais comment justifier l'autre opinion, vu qu'en dépit de la modicité, c'est toujours une offrande ? C'est que, fut-il répondu, selon eux, on établit bien l'analogie pour déduire une culpabilité d'une autre (et il y en avait une pour celle de tordre l'oiseau près du pain s'il y avait déjà un cas d'interdit), mais on ne déduit pas la culpabilité d'un fait qui ne la comporte pas. Les rabbins de Césarée demandèrent si celui qui reçoit le sang, ou qui transporte des saintetés auprès du pain est coupable, ou non ? Non, par analogie avec le terme *sacrifice* : c'est-à-dire, comme pour ce dernier seul il y a culpabilité seulement si on l'a égorgé au dehors, non pour avoir reçu le sang, ou transporté les morceaux au dehors ; de même, pour les actes semblables, accomplis en présence du pain, on ne sera pas non plus coupable. Est-ce que celui qui brûle les entrailles, en ayant du pain chez lui, est coupable ? Non, parce qu'il est question (au verset précité) de *sang* ; or, comme l'action seule de le répandre met obstacle à la validité du sacrifice, non celle de brûler les entrailles, de même cette dernière faite en présence du pain ne motive pas la culpabilité. R. Jacob b. Zabdi objecta devant R. Yossé : au lieu de tirer des 2 expressions bibliques précitées, « sang » et « sacrifices », des déductions concluant à la dispense (par voie d'exclusions), on devrait en tirer parti pour étendre la culpabilité, en disant : il ne faut pas supposer que l'acte de recevoir le sang ou de transporter les morceaux de sacrifices en ayant du pain soit permis, parce que du mot sang on déduit l'analogie des obligations, et comme l'action de le verser peut obvier à l'effet du pardon, il en sera de même pour la réception et le transport au point de vue de la validité (et la présence du pain, pour ces faits graves, serait condamnable). De même, il ne faut pas supposer que l'action de brûler les entrailles auprès du pain soit permise, parce que du mot *sacrifice* on déduit l'analogie des obligations; et, comme pour le sacrifice offert hors de l'enceinte on est coupable, il y aura semblable culpabilité pour la combustion des entrailles (et la présence du pain, en regard d'un acte considéré aussi grave, serait condamnable). Cette argumentation, fut-il répliqué, n'est pas fondée ; on établira l'analogie pour un point qui est sem-

blable dans les 2 cas, non au-delà. Ainsi, pour le *sacrifice*, il a cette particularité de mettre obstacle à l'achèvement du pardon (s'il n'était pas offert) et de motiver la culpabilité s'il a été présenté hors de l'enceinte ; tandis que, ni la réception ou le transport au dehors, ni la combustion des entrailles, ne comportent la même gravité (on ne peut donc pas supposer la culpabilité pour ces actes accomplis en présence du pain). On a dit ailleurs[1] : «L'école de Schammaï établit comme mesure d'interdit l'équivalent d'une olive pour le levain, et d'une figue sèche pour le pain levé; l'école de Hillel adopte l'olive pour mesure uniforme dans les deux cas. » Or, dit R. Zeriqan au nom de R. Yossé b. Ḥanina[2], il n'y a de différend entre Schammaï et Hillel que pour la question de le faire disparaître (au 14 nissan); mais, pour la consommation pendant Pâques, ils sont tous d'avis que même l'équivalent d'une olive est interdit. Enfin, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la mesure adoptée par Schammaï (d'une figue sèche) s'applique aussi bien à la disparition qu'à la consommation. Sur ce, R. Mena se leva devant R. Ḥiskia et lui demanda de qui il avait appris cela. De R. Abahou, fut-il répondu. Selon nous, au contraire, R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, a établi (sans distinction) la mesure d'une olive, soit pour le débarras, soit pour manger. Si l'on a égorgé l'agneau pascal auprès du pain levé, quelle sera (selon Schammaï) la mesure à adopter? Sera-ce celle de la consommation, équivalente à une olive, ou celle exigible pour la disparition (égale à une figue sèche)? En outre, R. Jérémie dit plus haut (III, 2) au nom de R. Zeira : « deux morceaux chacun d'une demi-olive, en deux places différentes de la maison, ne sont pas considérés comme joints ; mais, s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint. » Or, si l'on a égorgé l'agneau auprès de ces morceaux, dira-t-on que, s'ils se trouvent dans différentes places de la maison, ils ne sont pas considérés comme joints, et il n'y aurait pas de délit? Ou, puisqu'en cas de réunion dans un même vase, celui-ci les joint, y a-t-il aussi culpabilité d'égorger l'agneau dans de telles conditions? Quelle sera enfin la règle si l'on égorge l'agneau auprès du levain pur? Puisque R. Houna dit plus haut (III, 5) qu'il est permis de le donner à manger à son chien, n'y a-t-il pas de délit en ce cas? Ou dira-t-on qu'en raison de la pénalité des coups de lanière pour celui qui en mange, il y a aussi culpabilité de souffrir sa présence auprès du sacrifice? (diverses questions non résolues).

R. Simon b. Lakisch dit : pour qu'il y ait culpabilité en égorgeant l'agneau pascal auprès du pain levé, il faut que le sacrificateur fasse partie de la compagnie de gens réunie pour le manger; selon R. Yoḥanan, la culpabilité est la même si le sacrificateur n'est pas de la compagnie, ou si un autre membre de la compagnie, non sacrificateur, a du pain chez lui à ce moment. R. Yoḥanan dit : la faute est également grave si, sans avoir le pain avec soi au Temple, on l'a chez soi à Jérusalem ; R. Simon b. Lekich au contraire admet la condition formelle de l'avoir auprès de soi au parvis du Temple. Chacun d'eux se con-

1. Tr. *Beça*, I, 2. 2. B., ibid., 7b.

forme à son opinion exprimée ailleurs, au sujet de la discussion relative au redoublement des jours de fête dans les pays de l'exil [1] (hors de la Palestine) : Selon R. Yoḥanan, l'avertissement donné à celui qui accomplirait en ces jours un travail interdit sera valable, malgré le doute qui s'attache à l'un deux (et de même ici, malgré l'éloignement du pain levé qui met son existence même en doute, la culpabilité subsiste); selon R. Simon b. Lakisch, un tel avertissement sera nul en raison du doute (comme ici pour la présence du pain levé). Tous reconnaissent (même ce dernier) que si, en face du parvis, on voit par une fenêtre chez soi le pain exposé, le sacrifice pascal ainsi offert l'est illégalement (et l'on est coupable de cette transgression) ; car celui qui fait valoir la question de doute a devant lui une certitude. Si au contraire il est exigible (pour la culpabilité) que ce pain se trouve au parvis du Temple, près du sacrificateur, la vue n'empêche pas qu'en réalité ce pain se trouve en dehors, à Jérusalem (et dès lors il y a dispense).

« Il en est de même, selon R. Juda, pour le sacrifice quotidien du soir », dit la Mischnâ. Il se fonde sur ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 18) : « le sang de *mes* [2] sacrifices », c'est-à-dire celui du sacrifice pascal et du quotidien (mis sur le même pied). Au contraire, son interlocuteur R. Simon, à ce que dit R. Yoḥanan, tire une déduction de ce qu'il est écrit (ib. XXXIV, 25) : *tu n'égorgeras pas auprès du pain levé le sang de mon sacrifice*, et d'autre part (bis. XXIII, 18) : *tu n'offriras pas auprès du pain levé le sang de mon sacrifice* ; le premier verset se rapporte au sacrifice de Pâque, offert le 14 nissan, et le second à toute autre offrande présentée pendant les jours intermédiaires de cette fête. Comment se fait-il que l'on admette une telle extension (à tous les sacrifices) pendant les jours de demi-fête, tandis qu'on les exclue de ce qui concerne le 14 nissan ? C'est que, fut-il répondu, dans l'un des versets, il s'agit des sacrifices en général, et dans l'autre d'une particularité (l'agneau pascal) ; on en tire parti pour conclure que, parfois, tous ces sacrifices tomberont sous le coup de cette défense : ce sera aux jours intermédiaires, lorsque la défense de « ne voir, ni trouver de pain levé » est applicable d'une façon incontestée, tandis que cette défense n'est pas rigoureusement applicable le 14 nissan. Cette dernière opinion est conforme à ce que R. Méir a dit plus haut (I, 4) : à partir de midi de ce jour jusqu'au soir, le devoir d'enlever le pain est seulement une prescription rabbinique (non légale). Il n'en est pas ainsi, dit R. Mena ; selon R. Simon, le 1er verset, suivi des mots « sacrifice de la fête de Pâques », a pour but qu'en ce jour seul du 14 nissan on lui applique la défense de l'égorger en présence du pain, avec conséquence pénale pour le cas de l'infraction [3] (tandis que l'autre verset implique la géné-

1. Jér., *Yebamôth*, XI, 6 (f. 12b) ; *Nazir*, VIII, 1 (f. 57a). En raison de l'incertitude du point de départ pour fixer la néoménie, les jours de fête survenant en ce mois étaient aussi doublés. Voir mon *Almanach perpétuel*, préface, p. VIII. 2. Le suffixe pronominal peut signifier : *mon*, ou *mes*, selon que l'on varie les points-voyelles. 3. Après ce jour, vu l'invalidité du sacrifice, il n'y a pas non plus de pénalité.

ralité des sacrifices offerts aux jours intermédiaires de la fête). R. Yoḥanan dit qu'un groupe d'étudiants a posé cette question : en quel cas faut-il entendre la règle de la Mischnâ, que pour un tel sacrifice offert pendant la fête, en vue de sa propre destination, on n'encourt pas de pénalité, et s'il n'est pas offert pour sa propre destination on est coupable ? Si, après avoir gardé l'agneau destiné d'abord au sacrifice pascal, on l'a remplacé, puis retrouvé avant d'avoir égorgé l'autre animal, ce second devient en tous cas impropre, n'ayant pas eu d'autre application sacrée, et on le renverra au pâturage ; si au contraire le premier animal n'a été retrouvé qu'après égorgement du second, il est en tous cas valable comme sacrifice pacifique (pourquoi donc alors, vu la validité de l'égorgement, ne pas déclarer la culpabilité ?). Il s'agit du cas, répondirent-ils, où les propriétaires étaient dans l'impossibilité de l'offrir par suite de leur état impur, ou s'ils l'ont ajourné de plein gré, ce qui recule l'offrande à la seconde Pâque (au 14 Iyar) ; si donc il a été offert en vue de sa propre destination, il n'y aura pas de culpabilité en raison de l'invalidité du sacrifice ; mais s'il a été offert pour toute autre destination (devenant un festin de paix), il devient valable, et l'on encourt la dite pénalité. Comment peut-on avoir dit qu'en cas d'égorgement pendant la fête en vue de sa destination, il y avait dispense malgré la valeur de l'offre, puisqu'en raison de l'ajournement il devrait être sans valeur? On répondit là bas (à Babylone), au nom de R. Ḥisda [1], qu'il s'agit du cas où l'agneau se trouve avoir plus d'un an d'âge (limite légale) entre la première Pâques (nissan) et la seconde (en Iyar; c'est là ce qui le rend impropre); selon R. Ila au nom de R. Yoḥanan, il s'agit du cas où l'effet du pardon devant résulter de ce sacrifice n'a plus lieu d'être. Lorsqu'après le temps légal passé, on égorge l'agneau pascal en vue de la destination pascale, ou si l'on égorge dans cette intention tout autre sacrifice au temps voulu (au 14 nissan), l'offre n'aura pas de valeur, selon R. Éliézer ; au contraire R. Josué la déclare valable. Selon R. Eliézer, il sera sans valeur, parce qu'une telle offrande d'agneau pascal équivaut à l'offre faite en vue d'un festin pacifique (il devient impropre par ce changement de but). R. Josué le déclare valable, parce qu'un tel acte ressemble à une offrande pacifique, quoiqu'offerte en vue de la Pâque en dehors de son temps. Mais, fut-il objecté, du moment que l'instant précis est passé, qu'importe d'égorger un agneau pascal en vue du sacrifice pacifique, ou un sacrifice pacifique quelconque en vue de la Pâque (puisque ce dernier devoir ne sera rempli en aucun cas)? Selon l'explication de R. Hisda, il s'agit du cas où la limite d'âge d'un an pour l'agneau a été dépassée entre la 1re Pâque et la seconde (cause d'invalidité) ; selon l'explication de R. Ila au nom de R. Yoḥanan, il s'agit du cas où l'effet du pardon qui doit résulter de cette offre n'a plus lieu d'être (p. ex., si le propriétaire est mort, le sacrifice pascal n'a plus d'objet).

5. L'égorgement du sacrifice pascal avait lieu en 3 séries (quel que soit

1. Ci-après, IX, 6. 2. B., tr. *Zebahim*, 11a.

le nombre des présents), par allusion à ce verset (Exode, XII, 6): *tout l'ensemble de la communauté d'Israël l'immolera*, soit 3 termes : ensemble, communauté, Israël. Pour égorger les animaux afférents à la 1re série de gens, ceux-ci entraient au parvis, dont on fermait les portes aussitôt qu'il était rempli. Les cohanim sonnaient de la trompette, un coup sec (court), un coup arrondi, puis un autre coup sec. Ils se tenaient par rangées distinctes, dont l'une munie de bassins d'argent, et l'autre de bassins d'or, sans se mêler les uns aux autres. Ces bassins sphériques n'avaient pas de fond plat, pour empêcher qu'on les déposât à terre, afin d'éviter ainsi de laisser le sang se figer et devenir impropre à l'aspersion.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yassa : la voix de Moïse eut une telle force, qu'elle put se faire entendre dans tout le pays d'Égypte, qui est un espace de 40 jours de marche ; et il disait : de tel endroit à tel autre, les Israélites formeront la 1re catégorie chargée de préparer l'agneau pascal ; de tel endroit à tel autre, sera la 2e catégorie, ainsi que pour la 3e. Il ne faut pas s'étonner d'une telle puissance de voix[1] ; car, si de la poussière, qui jetée au vent ne s'éloigne guère, il a été dit (Exode, IX, 8-9) : *Moïse en jeta vers le ciel, et la poussière se répandit sur tout le sol égyptien*, il en sera de même pour la voix, qui s'étend plus au loin. R. Lévy dit : comme la voix de Moïse, celle de Pharaon eut une extension égale et se fit entendre par toute l'Égypte, ainsi qu'il est dit (ib. XII, 31) : *Allez, sortez du milieu de mon peuple*[2] ; jusqu'à présent, vous étiez les esclaves de Pharaon ; désormais, vous serez ceux de l'éternel. A ce moment, Israël entonna le psaume (CXXIII). *Alleluia, louez, ô serviteurs de Dieu* ; vous n'êtes plus soumis à Pharaon. — On a enseigné : pour le sacrifice quotidien qui est accompagné de libations, les cohanim sonneront de la trompette à cette dernière offrande ; mais comme il n'y a pas de libations accompagnant l'agneau pascal, la sonnerie a lieu pour l'égorgement. Un jour, R. Zeira, R. Jacob b. Aḥa et R. Abina étant assis ensemble, ce dernier dit que la Mishnâ prescrit aux participants d'une même catégorie d'être tous munis de récipients semblables, pour éviter les gens malhonnêtes (qui en abusent pour faire des échanges au détriment de leurs voisins). Mais, lui demanda R. Jacob b. Aḥa, est-ce de tout cœur que tu songes à un tel soupçon ? Réponds-lui, dit R. Zeira, que tu ne le penses qu'à moitié. Toutefois, R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan vint confirmer cette même raison.

6 Le simple israélite[3] pouvait égorger l'agneau ; le cohen recevait le sang dans le récipient, le passait à son voisin, et celui-ci à un autre de la même rangée. Il recevait d'abord le vase plein, puis le rendait vide. Enfin, le cohen rapproché de l'autel versait le sang d'un seul jet direct

1. Mekhilta sur *Bô*, n° 14, commencement. 2. Midrasch *Sohar tob*, n° 113.
3. Un simple israélite (non cohen) pouvait accomplir cette 1re opération (seule) des sacrifices.

(sans l'intervention des doigts, qui a lieu pour d'autres sacrifices), vers le côté pourvu d'une cavité (N. et O.).

Il est écrit d'une part (Nombres, XVIII, 17) : *cependant, tu ne rachèteras pas le premier-né du bœuf, ou du mouton, ou de la chèvre, ils sont sacrés, tu aspergeras leur sang sur l'autel*[1], et il est dit, d'autre part (Deutéron, XII, 27) : *le sang de tes sacrifices devra être versé sur l'autel de l'Éternel ton Dieu.* Si donc il faut le verser, pourquoi est-il question d'asperger[2], et s'il s'agit au contraire d'asperger, pourquoi est-il question de verser ? On peut résoudre cette question de ce qu'il a été enseigné[3] : on doit le verser, non le laisser tomber par gouttes, ni le répandre du doigt, ni en asperger l'autel, et l'on a appris par tradition[4] que les cohanim recevaient le sang des mains des lévites, et le répandaient aussitôt (donc ils le versaient d'un coup). Tous reconnaissent que l'action de verser comprenait le sang répandu d'un coup (forme valable), et que l'aspersion avait lieu avec le doigt (mode interdit pour la Pâques) ; il n'y a de discussion que sur ce qu'il faut entendre par répandre. Selon R. Mena, c'est l'action de verser tout le sang à la fois ; selon R. Hanania. c'est l'aspersion (du doigt). A l'appui de ce dernier avis, dit R. Yoḥanan b. Marieh, on peut invoquer le verset suivant (Nombres, XIX, 13) : *car l'eau de lustration n'a pas été aspergée sur lui, il sera impur, etc. ;* or, pour qu'il cesse d'être impur, il suffirait qu'il ait été aspergé par quelques gouttes, et le texte biblique emploie à cet égard le terme ambigu de « répandre » (c'est donc l'aspersion).

7. A la sortie de la première catégorie, la deuxième entre ; et à la sortie de celle-ci, la troisième entre. De la même façon que la 1re a opéré, les deux autres agissent aussi. Pendant les opérations, chacun récite le Hallel ; et si les sacrifices (en raison de leur nombre) ne sont pas achevés, on recommence le Hallel une 2e fois, et au besoin une 3e fois ; ce dernier cas, il est vrai, ne s'est jamais présenté. Enfin R. Juda dit : pendant la présentation par la 3e série de gens, on arrivait à peine à ces mots (ps. CXVI, 1) : *je suis heureux, car l'Eternel a entendu ma voix*, etc, parce que le nombre de personnes composant cette catégorie était restreint.

On dit ailleurs[5] : si, à la suite d'un jeûne prescrit publiquement pour supplier Dieu d'avoir de la pluie, celle-ci tombait même avant midi, on quittait le Temple, et l'on rentrait manger et boire, puis l'après-midi on y revenait pour réciter ensemble le grand Hallel. On appelle ainsi[6], dit R. Parnakh au nom de R. Hanina, le psaume (CXXXVI) : *Rendez grâce au dieu des dieux*, etc. Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, il faut dire la fin du psaume précédent : *ils se tien-*

1. B., *Zebahim*, 37a. 2. Sifri sur *Nombres*, no 118. 3. Torath Cohanim, section des *Sacrifices*, ch. 3. 4. En dehors de ce qu'indique le texte biblique, II, Chron., XXVIII, 12. 5. *Taanith*, III, 14 (f. 67a). 6. Même série, tr. *Taanith*, III, 14 (f. 67a).

nent dans la maison de Dieu. Pourquoi insister sur la lecture de ces deux chapitres ? C'est que, dit R. Zeira ou R. Abahou au nom de R. Samuel b. Naḥman, la question de la pluie y est émise ; idée comprise, selon l'avis de R. Yoḥanan, dans les mots (CXXXV, 7) : *il fait monter les nuages des extrémités de la terre*, etc. ; ou bien, selon l'avis de R. Ḥanina, dans ces mots (CXXXVI, 25) : *il donne sa nourriture à toute chair* ; *sa grâce est infinie* (le blé ne pouvant pousser que par la pluie). R. Aba et R. Simon disent tous deux que l'on nomme Hallel la série des psaumes (CXIII à CXVIII) que nous avons l'habitude de réciter aux jours de fête ou de néoménie. C'est aussi l'avis de R. Josué b. Lévi et de Bar Kapara, conformément à l'avis de notre Mishna, disant : « pendant les présentations de l'agneau pascal par la 3e série de gens, on arrivait à peine aux mots du psaume (CXVI, 1) *je suis heureux, car l'éternel a entendu ma voix, ma prière suppliante* ; parce que le nombre de gens de cette catégorie était restreint. » Or, Bar Kapara a enseigné que ce psaume fait partie du grand Hallel. Un certain Bar-Abayé, se levant et allant officier (pour remercier Dieu de ce qu'à la suite du jeûne, la pluie était aussitôt survenue), invita les assistants à répéter mot à mot ce qu'il réciterait ; c'est une preuve que le Hallel entonné par lui n'était pas composé de la série ordinaire des psaumes (que chacun sait par cœur). Cela ne prouve rien, dit R. Mena, et il pouvait bien s'agir du Hallel habituel ; seulement il faisait répéter mot à mot, pour mieux célébrer le miracle de la pluie survenue. — On a enseigné que cette 3e catégorie était surnommée celle des paresseux (retardataires). R. Abou en conclut que si l'on nomme ainsi cette catégorie, dont la formation cependant était inévitable aux termes de la Mishnâ, combien mérite-t-on cette qualification, lorsqu'individuellement on tarde à accomplir un précepte religieux.

8. Le cérémonial observé pour l'agneau pascal en semaine sera le même si la veille de Pâque est un samedi, sauf pour la question de lavage du parvis (inondé de sang par les sacrifices) : les cohanim y procédaient (en bouchant momentanément le canal, dont l'eau se répandait alors sur le parvis), contre le gré des sages. R. Juda dit de prendre une coupe pleine de sang mêlé et de le verser en une fois sur l'autel (pour obvier à un oubli involontaire qui aurait pu être commis) ; mais les autres sages ne l'on pas approuvé.

R. Jonathan explique pourquoi les sages n'approuvaient pas le lavage des dalles (bien qu'il s'agisse d'une simple précaution, dont on ne tenait pas compte d'ordinaire au Temple) : c'est que l'on ne permettait pas d'enfreindre au temple le samedi toutes les mesures de précautions rabbiniques à l'égard du repos, et seulement celles exigées par le service du culte. Pour que les cohanim n'enfoncent pas dans le sang jusqu'aux genoux, on leur avait établi des sortes de marche-pieds (ou tapis). On a dit ailleurs[1] : R. Juda déclare que, pour avoir

1. Tr. *Kerithôth*, V, 1.

mangé du sang substantiel (qui, s'échappant lors de la mort, est supérieur), on est passible de la pénalité du retranchement. Toutefois, dit R. Yoḥanan, c'est seulement au point de vue de cette pénalité que R. Juda y attache de la gravité (sans l'admettre toutefois à servir d'aspersion). Le même avis est exprimé par R. Hiskia, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. A Babylone, on a dit au nom de R. Hisda qu'un renseignement le prouve, en s'exprimant ainsi : les sages disent à R. Juda ne pas pouvoir admettre son avis autorisant la prise d'un verre de sang mélangé pour l'asperger sur l'autel, car ce mélange comprend du sang substantiel, lequel est impropre pour l'autel (et, de ce qu'il n'a rien opposé, on conclut à son assentiment). Ils lui ont aussi opposé cette raison que la majeure part de ce sang n'a pas été recueillie dans un vase, et dès lors la partie recueillie (annulée par rapport au reste) est impropre à l'aspersion de l'autel. R. Juda ne pourrait-il pas leur répliquer qu'il n'admet pas que des sangs de provenances diverses se confondent? Or, comme malgré son désaccord sur ce dernier point, il n'a rien objecté, ce sera de même pour le sang substantiel (et son défaut de réplique ne prouve rien). R. Yossé b. R. Aboun cite au nom de R. Hisda un enseignement prouvant que R. Juda admet (comme les autres sages) la non-valeur du sang substantiel : « on connaît seulement la pénalité du retranchement pour celui qui mange du sang vital des saintetés, parce qu'il implique le pardon; mais comment sait-on qu'elle existe aussi pour la consommation du sang vital d'animaux profanes, ou pour le sang substantiel, soit d'animaux profanes, soit des sacrifices? On déduit cette extension de ce qu'il est dit (Lévit. XVI, 15) : *et tout sang*, d'une façon explétive » (étendant, selon R. Juda, ladite pénalité même au sang substantiel). Or, pour le premier sang seul, R. Juda parle de pardon[1], non au sujet du second ; on peut en conclure qu'il le déclare aussi impropre à l'autel.

9. Pour suspendre l'agneau pascal afin de pouvoir l'écorcher, on avait recours aux crochets de fer fixés dans les murailles du Temple et aux colonnes. A défaut de ces crochets (s'ils étaient déjà occupés), on prenait des bâtons minces, dépouillés de l'écorce, dont on posait un bout sur son épaule et l'autre sur celle du voisin, afin d'y suspendre ainsi l'agneau pour l'écorcher. R. Eliézer dit : si le 14 nissan se trouve être un samedi, on ne doit pas avoir recours à ces bâtons, mais l'on posera la main sur l'épaule du prochain, et celui-ci met la sienne sur votre épaule, de façon à opérer la suspension sur les deux bras ainsi joints.

R. Zeira dit au nom de R. Eliézer[2] : la permission refusée (même au Temple), le samedi, de placer les tiges entre les pains de proposition pour les aérer, ou d'étendre des bâtons d'une épaule à celle du voisin pour y écorcher l'agneau pascal, a été émise avant l'autorisation générale de déplacer les ustensiles en ce jour.

1. B., tr. *Sabbat*, f. 123. 2. Jér., tr. *Sabbat*, XVII, 1 (t. IV, p. 169).

10. Après avoir écorché l'agneau et enlevé les graisses à brûler, on les déposait dans une écuelle, et on les faisait fumer sur l'autel. Puis, la première série de gens se retirait et allait attendre sur l'enceinte extrême de la montagne sainte l'issue du sabbat (ne pouvant emporter l'agneau en ce jour); la 2e série se tenait dans la galerie circulaire près la sortie ; enfin la 3e série attendait sur place. Une fois la nuit venue, tous sortaient pour faire rôtir l'agneau pascal.

Comme il est écrit (ib. VIII, 11) : *il répondait de lui*, on conclut de ce dernier terme que l'aspersion du sang aura lieu de l'entier (on ne l'écorchera qu'après cette cérémonie) ; c'est-à-dire, ajoute R. Abina, le sacrifice devra être encore entier à ce moment. Il est dit au sujet du festin de paix (Lévit. III, 5) : *on le brûlera, lui* ; puis : *on le brûlera* (11), et enfin : *on les brûlera* (16). Dans la première expression, le terme explétif *lui* sert à préciser qu'il s'agit exclusivement de brûler le sacrifice valable, non l'impropre[1] ; la seconde indique qu'il faut le brûler seul, afin de ne pas s'exposer à mélanger la graisse de l'offrande de l'un avec celle de l'autre ; enfin la dernière expression (employant le pluriel) autorise de les brûler ensemble. Comment se fait-il que d'abord on précise l'obligation de les séparer, puis on autorise la combustion d'ensemble ? R. Ila répond : la première règle s'applique à la jonction dans un même vase (c'est interdit) ; mais, sur l'autel, on peut les joindre. — Comment a-t-on pu dire[2] que le Roi, debout dans le parvis, recevait le rouleau de la Loi et lisait assis ? R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que nul ne devait s'y asseoir ? C'était permis seulement aux rois de la famille de David. Mais R. Imi ne dit-il pas au nom de R. Simon b. Lakisch que même à ces derniers c'était interdit ? On peut répondre qu'il se contentait de s'adosser à une colonne, pour se soutenir. Mais peut-on admettre cette explication, puisqu'il est dit formellement (I Chron. XVII, 16) : *le roi David vint s'asseoir devant Dieu, etc.* ? Le terme traduit par *s'asseoir*, dit R. Aïbo b. Nagri, signifie l'application que le roi mit dans sa prière (sans être assis). Lorsque la première catégorie des sacrifiants avait achevé l'offrande, elle allait s'asseoir sur la Montagne du Temple (s'éloignant un peu pour faire place) ; quand la seconde avait terminé, elle se plaçait dans l'enceinte ; enfin, la 3e restait sur place. Pourquoi était-il permis à cette dernière de s'asseoir ? Il n'est pas dit, répond R. Naḥman au nom de R. Mena, que ces gens s'y asseyaient, mais ils se tenaient sur place.

CHAPITRE VI

1. Voici les travaux qui, pour l'accomplissement du sacrifice pascal, l'emportent sur la solennité du sabbat (pour eux, l'on enfreint le repos

1. Torath Cohanim, ou comment. sur le *Lévitique*, ch. 14. 2. Jér., tr. *Yôma*, III, 2 (f. 40b); tr. *Sôta*, VII, 7 (f. 22c).

prescrit) : l'égorger, répandre le sang, nettoyer les intestins, brûler les graisses; mais il n'est pas permis, le samedi, de rôtir l'agneau, ou de rincer les entrailles. On ne doit pas non plus en ce jour l'apporter du dehors sur ses épaules, ou d'une grande distance (au delà des limites sabbatiques), ou lui couper une verrue (travaux pouvant avoir lieu la veille); R. Eliézer permet de les accomplir en ce jour.

Voici une décision ignorée des anciens de Bettyra[1] : Le 14 nissan tombant une fois le samedi, on ne savait pas si le devoir du sacrifice pascal l'emporte, ou non, sur le repos sabbatique. On se dit alors : il y a là un babylonien nommé Hillel, disciple de Saméas et Abtalion, qui saura peut-être quelle est la règle à ce sujet; nous pouvons du moins l'espérer. On le fit venir et on lui dit : as-tu jamais entendu enseigner si l'on doit ou non, célébrer la cérémonie de l'agneau pascal lorsque le 14 nissan se trouve être un samedi? N'avons-nous, répondit-il, que cette seule Pâques, qui l'emporte sur le sabbat? N'avons-nous pas un grand nombre de (victimes semblables à la) Pâque, auquel cas le sabbat cède aussi devant l'importance de l'offrande? Selon les uns, il y en a cent de ce genre; selon d'autres, 200 ; selon d'autres encore, 300. La première version a en vue les sacrifices quotidiens (2 par jour) des 50 samedis de l'année; la 2e y ajoute les sacrifices supplémentaires (*moussaph*) des samedis; enfin la 3e y englobe, outre les sacrifices quotidiens et supplémentaires, ceux des jours de fête coïncidant avec le samedi et des néoménies. Nous avons donc eu raison, dirent-ils, d'avoir espoir en toi. Hillel commença alors par appuyer sa décision sur l'analogie, sur une conclusion *a fortiori* et sur l'emploi égal des mots. Pour l'analogie : le sacrifice quotidien est offert par la communauté, et la Pâque l'est aussi; comme le premier l'emporte sur le sabbat, l'autre l'emportera aussi. Sur la conclusion *a fortiori* : Si le sacrifice quotidien, dont la négligence n'entraîne pas la pénalité du retranchement, l'emporte sur le sabbat, à plus forte raison la Pâques, dont l'omission est passible de la dite pénalité, l'emportera sur le sabbat. Sur l'emploi égal des mots : pour le sacrifice quotidien (Nombres, XXVIII, 2), on emploie l'expression *à son temps*, et elle est usitée aussi pour la Pâques (ib. IX, 2); comme pour le premier cette expression indique que le sacrifice aura lieu malgré le samedi, il en sera de même pour la Pâques. A quoi l'on réplique : comment avons-nous pu dire que l'on puisse avoir confiance dans l'enseignement d'un babylonien? Chaque point est susceptible de réfutation. Ainsi quant à l'analogie : il est vrai que, pour le sacrifice quotidien, on enfreint le repos sabbatique en raison de sa périodicité fixe; tandis que le sacrifice pascal, n'ayant pas cette qualité, ne jouit peut-être pas non plus du même privilège. De même on peut réfuter la conclusion tirée par *a fortiori* : pour le sacrifice quotidien on enfreint le repos sabbatique, parce qu'il est une sainteté de premier ordre (holocauste), tandis que l'agneau

1. Passage traduit, en majeure partie, dans Derenbourg, *Essai*, etc., p. 178-9. V. Sifri à *Lévitique*, nº 165.

pascal n'est qu'une sainteté secondaire. Enfin, quant à la comparaison des mots, on observe qu'elle est inadmissible pour ce que quelqu'un a dit lui-même (pour sa propre assertion). Or, R. Yossé b. R. Abou a dit au nom de R. Aba b. Mamal : si une telle comparaison était admise, on dirait que la présence d'un ver dans une tente la rend toute impure, ou que la grandeur d'une lentille d'un cadavre constitue l'impureté (fait notoirement faux), en se basant sur l'analogie des mots *vêtement ou peau* employés pour l'un et l'autre (Lévit. XI, 32, et Nombres, XXXI, 20)-[1]. Ce R. Yossé dit au nom du même : on établit une comparaison de mots pour confirmer un enseignement, non pour le contredire. Il dit encore : on pourra établir un raisonnement par *a fortiori* de son propre chef (sans qu'il soit de tradition), non une comparaison de mots. Voilà pourquoi il est loisible de répliquer par *a fortiori*, non par comparaison des mots. Bien que Hillel continuât à discuter toute la journée, ils (les anciens de Bettyra) n'acceptèrent pas sa décision, jusqu'à ce qu'il leur eût dit : je veux être puni (je jure) avoir appris cette règle (comme je l'expose) par Saméas et Abtalion. Aussitôt qu'ils eurent entendu ces paroles, ils se levèrent et le placèrent comme *nassi* (chef) à leur tête. Dès qu'il fut nommé, Hillel les réprimanda et leur dit : A qui la faute si vous devez recourir à un babylonien ? C'est que vous n'avez pas assez fréquenté Saméas et Abtalion, ces deux grands hommes du siècle qui demeurèrent parmi vous. Par suite de cette réprimande, une autre règle lui échappa -[2].

R. Mena dit : j'ai entendu exprimer l'avis de R. Judan et de tous les autres rabbins, que les plus grands personnages accordent les honneurs aux membres du tribunal d'ici-bas, afin d'éviter toute discussion en Israël (et que personne ne se croie supérieur au tribunal). Trois personnes ont déposé leur couronne (la suprématie) en ce bas monde [3], et elles en seront récompensées dans le monde futur : ce sont Jonathan fils de Saül (qui a cédé la royauté à David), Eléazar b. Azaria (qui s'est retiré du patriarcat en faveur de R. Gamaliel), et les vieillards de Bene-Bethéra (qui ont nommé Hillel comme *nâssi* à leur place). Toutefois, dit R. Ila, ils n'eurent pas grand mérite à cela : le 1er a cédé, car tout le monde savait, jusqu'aux femmes assises derrière leur tissu, que David règnerait ; pour le 2e, il y avait eu, dès sa nomination au patriarcat, la condition faite de rétrocession du pouvoir à R. Gamaliel ; seuls ces vieillards ont été réellement modestes en renonçant à la dignité de nassi pour la remettre à Hillel. Les rabbins de Césarée comptent au même titre R. Hanina de Cippori qui se démit en faveur de R. Mena. R. Josué b. Qabsav dit [4] : toute ma vie, j'ai fui les honneurs de la suprématie ; maintenant que j'occupe le pouvoir, je poursuis chaque personne qui vient me trouver dans cette marmite, comme son contenu d'eau chaude brûle celui qu'elle atteint, le blesse

1. Il se trouve là dans le texte, par inadvertance, un passage reproduit du tr. *Taanith*, II, 1. Cf. B., ib., 67a. 2. Suit un passage reproduit textuellement du tr. *Sabbat*, XIX, 1 ; traduit t. IV, p. 178. 3. B., *Baba mecia*, 85a. 4. B., *Menahôth*, 109b.

de son poids, et le noircit du feu qui l'entoure. Ce n'est pas à dire, ajouta R. Yossa b. Aboun, qu'il agit ainsi par orgueil ; loin de là ; il se demandait seulement si son successeur aurait un égal souci de faire ressortir la supériorité de la religion.

Au sujet des 3 points suivants [1], Hillel dut monter de Babel en Palestine (pour apprendre à les résoudre) : 1. Comme il est dit du lépreux (Lévit. XIII, 37) : *il est pur*, on aurait pu croire qu'après avoir vu l'état satisfaisant, le cohen peut partir, sans rien dire ; c'est pourquoi le texte ajoute : *le cohen le déclarera pur*. S'il en est ainsi, est-ce à dire que la déclaration inexacte du cohen, disant « pur » pour celui qui est impur, est aussi valable ? Non ; c'est pourquoi il est dit : « il est pur, et le cohen le déclarera pur ». Voilà le premier point enseigné par l'arrivée de Hillel de Babylone. 2. Un verset dit (Deutér. XVI, 2) : *tu sacrifieras la Pâques à l'Éternel, du menu bétail ou du gros bétail*, et un autre verset dit (Exode, XII, 5) : *vous prendrez des agneaux ou des chèvres*; et il n'y a pas de contradiction entre ces 2 versets qui semblent opposés [2], car il est question du menu bétail seul à l'égard du sacrifice pascal, mais pour le festin de fête (à offrir pour la Pâque même), on pouvait prendre indistinctement du menu ou du gros bétail. 3. Il est dit d'une part (Deutér. XVI, 3) : *pendant 6 jours tu mangeras des azymes;* et, d'autre part (Exode, XII, 15) : *vous mangerez des azymes pendant 7 jours;* il n'y a pourtant pas de contradiction, car on mangera seulement 6 jours du nouveau blé (le 1er étant réservé à l'offrande de l'omer), mais pendant tous les 7 jours on peut manger des azymes du blé de l'an passé [3]. Après avoir trouvé ces diverses explications et les avoir corroborées, Hillel monta de Babel en Palestine, dont les habitants reçurent ses explications.

« On devait nettoyer les intestins, » dit la Mischnâ ; car, dit R. Yoḥanan, en vertu du verset (Proverbes, XVI, 4) : *toute œuvre de Dieu est en sa faveur*, l'offrande doit être convenable [4], et il ne faut pas paraître enlever des entrailles d'un sacrifice répugnant. On a enseigné que R. Ismaël dit : l'action de l'écorcher l'emporte sur le sabbat (et peut avoir lieu même en ce jour). On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Brôqa dit [5] : le samedi, on l'écorchait seulement jusqu'au poitrail (assez pour enlever les intestins). Le 1er dit de l'écorcher entier; car, disait-il, il ne faut pas paraître enlever les entrailles d'une façon répugnante (ce qui aurait lieu si l'on n'écorchait pas le sacrifice au préalable). Le second dit de ne pas l'écorcher en entier ; car, dès qu'on le retourne (pour en écorcher la moitié inférieure), on ne paraît rien enlever de répugnant. R. Yoḥanan dit : R. Ismaël et R. Ismaël b. Broqa raisonnent d'après un même principe (malgré leurs divergences de fait) : l'un et l'autre admettent qu'un procédé satisfaisant (de l'écorcher en partie) l'emportera sur le sabbat [6], sans que ce soit le meilleur de tous (de l'écorcher en entier). Or,

1. Derenbourg, ibid., p. 186. 2. Mekhilta sur la section *Bô*, ch. 4. 3. B., *Menahôth*, 66a. 4. Tr. *Sabbat*, 116b. 5. Tossefta à ce tr., ch. 4. 6. R. Is-

si le second interlocuteur n'admettait pas ce raisonnement (de procéder à l'écorchement partiel), il prescrirait seulement de déchirer la peau et d'enlever les entrailles (donc, il est de cet avis) — [1].

« La combustion des graisses » est permise en ce jour, parce qu'il est dit (Exode, XXIII, 18) : *la graisse de mon sacrifice ne séjournera pas jusqu'au matin* (et comme on peut les brûler la nuit, c'est aussi permis le jour du 14 si c'est un samedi). Ne résulte-t-il pas au contraire de ce verset (de la défense d'ajourner) qu'au jour de fête [2] l'on ne doit pas brûler les parties combustibles d'une offrande faite la semaine? Non, dit R. Abahou, il se rapporte précisément au cas où le 14 Nissan se trouve être un samedi (et ce qui en dérive pourra être brûlé aussitôt après). Mais, objecta R. Yôna, comment appliquer ledit verset au présent cas, puisque si le 14 Nissan se trouve être un samedi, l'agneau pascal ne sera pas accompagné d'un sacrifice de fête (et c'est à ce dernier seul que se rapporte la recommandation exprimée audit verset)? En effet, fut-il répondu, ledit verset (sans se rapporter spécialement à la coïncidence du samedi) nous enseigne de brûler la graisse lorsqu'il fait encore jour, afin de ne pas s'exposer à la laisser séjourner au delà de la nuit (ne pouvant plus être brûlée la nuit, lorsque la fête a déjà commencé) — [3]. Quant à l'objection faite par R. Yôna (que si la veille de Pâques est un samedi, on n'offre pas de sacrifice de fête, et la déduction à tirer de ce verset serait inapplicable), on peut observer que si, par transgression, un tel sacrifice avait été offert, il serait valable, quoi qu'interdit en principe ; il faut alors brûler de suite les graisses, sous peine d'infraction à la loi d'ajournement.

« Il n'est pas permis le samedi, est-il dit, de rôtir l'agneau ou de rincer les entrailles. » On a dit plus haut (V, 10) : à la nuit, on sortait et l'on faisait rôtir l'agneau pascal, tandis qu'ici il est dit que c'est un acte interdit le samedi? Il est seulement question là de le suspendre au foyer vers l'arrivée de la nuit (pour le rôtir plus tard). « Ni l'apporter du dehors sur ses épaules, ni d'une grande distance », est-il dit ensuite. Toutefois, il est question de l'extérieur de Jérusalem ; mais dans la ville même, seulement en dehors du parvis du Temple, il serait permis d'enfreindre une simple prescription rabbinique de prudence, inapplicable au Temple-[4].

Est-ce que l'action de couper une verrue (de l'animal), à l'aide d'un instrument, est interdite par mesure rabbinique? (N'est-il pas dit au contraire que la coupe par instrument est interdite même au Temple, constituant donc plus qu'une précaution rabbinique?) En effet, répond R. Abahou, selon R. Yossé b. Hanina, il est seulement question d'apporter le sacrifice sur les épaules, ou

maël établit une distinction entre l'enlèvement de la peau entière, ou par morceaux.
1. Suit un passage que l'on retrouve tr. *Sabbat*, XII, 1, fin, traduit t. IV, p. 139.
2. Jér., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56c). 3. Il y a dans le texte une ligne superflue, disent les commentaires, reproduite par inattention des copistes, confondant avec le même passage au tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56c). 4. Suivent 2 passages du tr. *'Eroubin*, III, 4 et X, 13, (t. IV, p. 230 et 304).

d'une grande distance (actions interdites d'ordinaire par les rabbins), non de couper une verrue. Toutefois cette opinion a été émise parce qu'il est question de l'aide d'un instrument ; mais s'il ne s'agissait pas d'instrument (que ce soit de la main seulement), ce serait le fait d'une simple prescription rabbinique. Or, R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina[1] : « la discussion (entre R. Eliézer et les autres sages) a lieu au cas où l'on se coupe soi-même les ongles (avec soin) ; mais, si un autre vous les coupe, les ongles étant laids (moins réguliers), R. Eliézer autorise aussi un tel acte imparfait ; » et l'acte analogue accompli sur l'agneau n'est-il pas semblable à la coupe faite par un autre? Il y a cette différence ici, répond R. Yossé, que pour l'agneau pascal la Bible emploie le terme *sacrifice* (il ne saurait être considéré comme laid). R. Mena dit : l'aspersion servant à purifier finalement le sacrificateur est un acte interdit par les rabbins, et les actions précitées (de porter l'agneau sur les épaules, ou d'une grande distance) sont également défendues par simple mesure rabbinique ; comment se fait-il que le premier ne puisse pas avoir lieu le samedi, ajournant au besoin la cérémonie pascale, tandis que les autres actions cèdent devant l'importance du sacrifice pascal? C'est que ces dernières ont lieu pour l'animal même qui doit être égorgé, tandis que la première n'a lieu qu'en vue du sacrificateur. Selon R. Zeira, au contraire, il n'y a pas lieu de distinguer entre le sacrifice et le sacrificateur (il n'admet donc pas l'explication qui précède) ; car R. Juda b. Pazi a enseigné au nom de Bar Kappara en présence de R. Zeira : je suis étonné que R. Eliézer ait accepté de R. Josué la réplique qu'il s'agit, d'une part, du sacrifice, d'autre part, du sacrificateur (admettant une telle distinction). Certes, répliqua R. Zeira, pour B. Kappara, c'est étonnant, non pour R. Eliézer qui ne fait pas de distinction entre les deux éléments.

2. R. Éliézer dit : les objets énoncés auparavant (§ 1) doivent l'emporter *a fortiori* ; puisque l'action d'égorger le sacrifice, qui est un travail capital, l'emporte pourtant sur la solennité du sabbat ; il doit en être à plus forte raison de même pour les dites actions, qui sont seulement interdites en ce jour par prescription rabbinique. Par contre, dit R. Josué, on peut opposer les règles relatives aux jours de fête, où il est permis pour la consommation d'accomplir les actions graves d'égorger ou de cuire ; et pourtant il est interdit d'accomplir les dites actions de mesure rabbinique (p. ex. d'apporter du dehors, parce qu'on peut le faire d'avance). Quoi, Josué, lui répliqua R. Eliézer, tu établis un parallèle entre la consommation volontaire des jours de fête et une cérémonie religieuse (le sacrifice pascal ; pour celui-ci, les sages suspendent leurs prescriptions ordinaires).

1. Tr. *Sabbat*, X, 7 (t. IV, p. 129) ; notre version à ce passage est à corriger d'après le présent texte.

Est-il possible de considérer la réjouissance des jours de fête comme volontaire, et non comme un devoir religieux? N'est-il pas dit [1] : « celui qui profane les consécrations, qui dédaigne les solennités des fêtes, qui fait rougir son prochain en public, qui enfreint l'alliance de notre patriarche Abraham (pratiquant l'épiplasme), ou qui donne une fausse interprétation à la loi, eût-il même le mérite d'avoir étudié la loi et exercé de bonnes œuvres, n'aura pas de part à la vie future »? R. Jérémie répond : le côté volontaire de la réjouissance consiste en ce que l'on permet à son gré de cuire en ce jour, ou dès la veille, sans diminuer en rien la célébration de la fête (mais pour la Pâque, l'acte est obligatoire). Mais, observa R. Yossé, est-ce que R. Eliézer était fondé à réfuter R. Josué aussi dédaigneusement, lorsque celui-ci pouvait invoquer l'exemple du sacrifice de fête, pour lequel, d'après l'opinion même de R. Eliézer, les travaux capitaux (d'égorger, ou de cuire) sont permis, tandis que les accessoires interdits par mesure rabbinique restent aussi défendus pour lui? A cela R. Eliézer pouvait répondre qu'il n'y a pas d'analogie avec la Pâque, en ce que celle-ci (en cas de négligence) entraîne la pénalité du retranchement, non applicable au sacrifice de fête. Pourquoi, dans la Mischnâ, R. Eliézer n'a-t-il pas fait valoir cette réponse? C'est qu'il était dans le cas dont parle R. Imi [2], à savoir qu'ils ne manquaient pas d'arguments à utiliser; ou bien, il en est de ce cas comme dit R. Nassa : parfois un homme possède deux réponses à faire, et il n'en donne qu'une.

3. R. Akiba opposa que la question d'aspersion (à l'égard de celui qui achève les jours de purification) doit être invoquée pour prouver le maintien des mesures rabbiniques, même vis-à-vis du sacrifice pascal : quoiqu'elle provoque l'accomplissement d'un acte religieux (en permettant à un tel homme d'accomplir la Pâque) et qu'une simple mesure rabbinique l'interdise, elle ne l'emporte pas sur la solennité du sabbat; il ne faut donc pas s'étonner si lesdites actions, quoique provoquant un acte religieux et constituant seulement un interdit rabbinique, ne l'emportent pas sur le sabbat. Dans le sens même de l'aspersion, répliqua R. Éliézer, je raisonne à l'opposé et je dis : puisque l'égorgement qui est un travail capital peut pourtant avoir lieu le samedi; il en sera à plus forte raison de même pour l'aspersion qui est un simple interdit rabbinique (et je l'antorise en ce cas). C'est tout le contraire, dit R. Akiba ; étant admis que l'aspersion, bien que ce soit un simple interdit rabbinique, ne l'emporte pas sur le sabbat, on pourrait en déduire l'interdit d'égorger en ce jour, qui est un travail capital. Quoi Akiba, s'écria R. Éliézer, prétends-tu annuler les paroles mêmes de la

1. Tr. *Abôth*, III, 8 (15). 2. V. Jér., tr. *Kilaïm*, II, 5 (6), fin (t. II, p. 242), où il faut rectifier la traduction de cette phrase, d'après la présente version. Cf., même série, tr. *Nazir*, V, 4, fin (f. 54a).

Loi, disant : « vers le soir, en son temps », aussi bien aux jours de semaine que le samedi ? Montre-moi donc, répondit R. Akiba, l'emploi du mot *temps fixe* pour lesdites actions (d'interdit rabbinique), comme on le trouve précisé pour l'égorgement (elles doivent donc avoir lieu d'avance). En général, dit-il, tout travail qui pourra être accompli la veille du sabbat sera interdit en ce jour ; l'égorgement, ne pouvant pas avoir lieu d'avance, est permis.

Pendant 13 ans, R. Akiba avait suivi le cours d'études dirigé par R. Eliézer, et celui-ci n'avait porté aucune attention à son disciple. La présente discussion contient les premières observations exposées par R. Akiba devant R. Eliézer, à qui R. Josué applique ce verset (Juges, IX, 38) : *Voici le peuple que tu as méprisé; va maintenant le combattre.* On a enseigné plus loin (IX,2) : On nomme distance éloignée celle qui sépare par exemple Jérusalem de Modiim et au-delà, ou, d'après cette mesure, une distance semblable dans n'importe quel sens ; tel est l'avis de R. Akiba ; selon R. Eliézer, on nomme ainsi tout emplacement d'où il est impossible, le même jour, d'atteindre le seuil du temple. Toutefois ce dernier, ajoute R. Yoḥanan, ne délimite ainsi ce que l'on nomme « distance éloignée » que pour écarter la pénalité du retranchement en un tel cas (si cependant, malgré l'éloignement, l'agneau a été offert pour une telle personne, son devoir est rempli). En effet, ajoute R. Eléazar, la Mischnâ le confirme en disant : « R. Akiba fait valoir la question d'aspersion à titre d'acte religieux. » Or, l'aspersion est-elle obligatoire ? Il faut donc dire que, pour l'homme sortant de l'impureté, son 7e jour devra coïncider avec le 14 Nissan, qui se trouve être un samedi : si l'on était en semaine, l'aspersion de cet homme aurait lieu ; il pourrait venir offrir son sacrifice pascal, puis rester chez lui le soir pour le manger ; mais, en raison du sabbat, l'aspersion ne peut pas avoir lieu, et on l'empêche ainsi d'accomplir le précepte religieux [1]. R. Oschia ajoute que la même cause d'empêchement a lieu si le 13 Nissan se trouve coïncider avec le 7e jour de purification et tombe un samedi. On a trouvé un enseignement conforme à l'explication donnée par R. Eléazar. Quant à celle de R. Oschia, dit R. Juda b. Pazi, on peut la justifier, en disant que l'enseignement précité est conforme à celui qui est d'avis de mesurer la distance depuis l'enceinte extérieure de Jérusalem (non du parvis ; d'après l'avis opposé, de mesurer à partir du parvis, l'aspersion sur cet homme n'a lieu en aucun cas), et l'on résout un point concernant l'extérieur de Jérusalem (l'éloignement) par une question d'intérieur (l'aspersion sur l'impur). — Se peut-il qu'un élève dise à son maître : « c'est tout le contraire » (le démente), comme R. Akiba s'est exprimé ? C'est qu'à ce moment R. Eliézer lui apprenait une autre règle et lui enseignait que l'on n'en-

1. Donc, en cas d'impossibilité d'entrer au parvis, soit par l'éloignement, soit par défaut d'aspersion, il n'y a pas de pénalité de retranchement, comme l'a dit R. Yohanan.

freint pas le sabbat pour le sacrifice de fête offert avec l'agneau pascal ; et comme R. Eliézer, dans le feu de la discussion oubliait un point, R. Akiba l'a rappelé-[1].

4. On offre le sacrifice de fête en même temps que l'agneau pascal (le 14), si c'est en un jour de semaine, à l'état de pureté, et que l'agneau offre peu à manger pour la compagnie. Mais, si c'est un samedi, ou s'il y a assez à manger (vu le petit nombre de compagnons), ou à l'état impur, on ne l'offrira pas. Pour ce sacrifice, on pouvait prendre à volonté du menu bétail, ou du gros, moutons ou chèvres, mâles ou femelles, et en manger pendant 2 jours et une nuit.

On a enseigné[2] : le sacrifice de fête offert au 14 nissan pourra être acquis avec de l'argent provenant de la seconde dîme. R. Jacob b. Aḥa en conclut, au nom de Samuel b. Aba, que ce sacrifice est volontaire ; car, s'il était obligatoire, on ne saurait l'offrir avec le montant de la dîme (il faudrait le tirer des animaux profanes). On a enseigné encore : ce sacrifice de fête, offert en même temps que l'agneau pascal, devra être consommé en premier lieu, afin que l'on mange le sacrifice pascal à l'état rassasié. Mais qu'importe si l'on mangeait ce dernier en ayant faim? C'est que, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Jacob b. Dussié, il s'agirait d'éviter (ce qui pourrait arriver à l'affamé) de briser un os (Exode, XII, 46). Enfin, le reliquat de ce menu sacrifice (s'il y en a) devra être enlevé en même temps que le reste de l'agneau pascal. Comment expliquer cette règle? N'a-t-on pas dit ici que de ce sacrifice de fête « on pourra manger pendant 2 jours et une nuit », tandis que pour l'agneau pascal la limite de consommation est l'heure de minuit ? On veut seulement dire qu'il faut débarrasser complètement la table[3], sur laquelle on a servi ensemble ledit sacrifice et l'agneau pascal, ou même d'autres mets présentés en même temps (ne devant plus rien manger après l'agneau pascal). On en déduit, ajoute R. Yossé, que si, après avoir mangé du fromage, on se propose de manger de la viande, on devra enlever d'abord le morceau de pain, ψίς[4], sur lequel on avait coupé le fromage (pour éviter tout contact interdit).

5. Si l'on a égorgé l'agneau pascal au 14 nissan se trouvant être un samedi, en dehors de sa destination propre, on est passible d'un sacrifice expiatoire (pour avoir enfreint involontairement le repos sabbatique par un sacrifice sans valeur). Si l'on a égorgé en vue de la Pâque tout autre animal (du festin de paix), au cas où celui-ci ne peut pas servir au sacrifice pascal (si ce n'est pas un agneau d'un an, ou si c'est une femelle), on sera passible de la même pénalité ; au cas contraire, R. Éliézer impose la même pénalité (en raison de l'erreur commise),

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XIX, 1, traduit t. IV, p. 179. 2. B, tr. *Haghiga*, 7b. 3. Tossefta à ce tr., ch. 5. 4. V. Brüll, *Jahrbücher*, I, pp. 194 et 227.

mais R. Josué en dispense [1]. R. Éliézer justifie ainsi son opinion : puisque si l'on a changé la destination de l'agneau pascal, qu'il est permis d'égorger en vue de son but propre, on est passible d'une pénalité ; à plus forte raison est-on coupable si l'on a modifié la destination des sacrifices ordinaires, qu'il est même interdit d'égorger ce jour là (au 14 nissan, survenant un samedi), en vue de leur propre destination. R. Josué réplique : il est vrai qu'il y a culpabilité pour l'agneau pascal égorgé en dehors de son but, parce qu'alors on l'a égorgé en vue de sacrifices interdits ce jour là, tandis qu'au cas opposé, il s'agit de sacrifices ordinaires, dont le changement de but a eu en vue un objet permis en ce jour de sabbat (l'égorgement du sacrifice pascal). J'invoque en faveur de mon avis, dit R. Éliézer, l'exemple des sacrifices publics (quotidiens du samedi, ou suppléments de ce jour) ; il est permis le samedi de les égorger pour leur destination habituelle, et pourtant l'on serait coupable si l'on égorgeait en ce jour tout autre sacrifice, même dans leur propre but. Ceci ne prouve rien, répliqua R. Josué ; pour les sacrifices publics, il y a une limite précise de temps et de nombre (de sorte que la confusion est presque impossible) ; tandis que pour l'agneau pascal, où l'on est entouré d'un grand nombre de victimes, une erreur est plutôt possible en vue d'un acte religieux (et l'on ne doit pas être coupable). R. Méir dit : On est même dispensé de la pénalité si, par erreur, on a égorgé (n'importe quel samedi) des sacrifices quelconques, en vue des offrandes obligatoires publiques.

Lorsque la Mishnâ condamne l'égorgement d'un sacrifice pascal en dehors de sa destination, elle parle du cas où l'on sait quel sacrifice l'on a devant soi et qu'on l'a égorgé pour servir à un festin de paix. Si l'on sait (aux jours de fête) avoir devant soi un sacrifice devant être pacifique et que cependant on l'égorge en vue d'un holocauste, selon R. Mena, cet acte sera pourtant méritoire (équivalant à un précepte religieux, malgré le changement volontaire de direction), et il sera valable ; selon R. Yossé, il n'y a aucun mérite dans cet acte (par suite du changement de but), et il n'aura pas de valeur. Ainsi fût-il observé [2], si pour les béliers publics des suppléments sabbatiques, on croit avoir devant soi des agneaux d'un an, et qu'on les égorge comme béliers, ils sont certes admis à ce dernier titre, pour remplir le devoir public ; et c'est ce qui est en effet enseigné formellement qu'en un tel cas, le sacrifice ainsi offert sera valable. — Lorsque la Mishnâ dit ensuite : « si l'on a égorgé en vue de la Pâque tout autre animal, au cas où il ne peut pas servir au sacrifice pascal, on sera passible de ladite pénalité », il s'agit du cas où l'on a supposé avoir devant soi l'agneau pascal et qu'on l'a égorgé comme tel (c'est sur ce cas que porte la discussion entre R. Eliézer et R. Josué). Si au contraire l'on savait

1. Cf. ci-dessus, V, 2, fin. 2. B., *Menahôth*, 49a.

avoir devant soi un sacrifice pacifique, mais l'on supposait pouvoir modifier sa destination en celle de sacrifice pascal, l'acte sera sans valeur, selon R. Mena (en raison de la modification du but, et R. Josué aussi le déclarerait coupable) ; selon R. Yossé, le sacrifice a toujours une valeur d'offrande (et l'on est pas coupable). Il semble que l'on doit suivre comme règle l'avis de R. Mena (et admettre l'offrandre comme valable) pour la première discussion (si l'on sait avoir devant soi un sacrifice qui doit être pacifique et que, cependant, on l'égorge en vue d'un holocauste), et, d'autre part, l'avis de R. Yossé (admettant la validité de l'offre), dans la seconde discussion (si l'on savait avoir devant soi un sacrifice pacifique et dont on supposait pouvoir modifier la destination). Les compagnons d'étude dirent que la réplique faite par R. Eliézer à l'argumentation de R. Josué (dans la Mishnâ) n'est pas probante ; car, ce dernier aurait pu répondre que la réplique est basée sur l'analogie entre deux objets variés : il est juste qu'il y ait dispense pour le cas de modification de but des sacrifices ordinaires en sacrifice pascal, vu l'habitude de changer à ce moment (qui est l'instant précis pour égorger l'agneau pascal), tandis qu'à l'inverse, la modification de but de l'agneau pascal en un autre sacrifice n'est pas habituelle à ce moment (donc l'invalidité est justifiée, et l'on serait coupable, le samedi, pour une telle offrande). De même, la réplique faite par R. Josué aux arguments de R. Eliézer n'est pas probante ; car ce dernier aurait pu le réfuter ainsi, puisqu'en cas de modification du but, en vue seulement d'un autre maître, ayant destiné à Simon l'agneau pascal de Ruben, où il s'agit de le changer pour un objet permis, on serait coupable de cette substitution interdite ; à plus forte raison l'est-on pour les sacrifices ordinaires, dont la propre destination est un objet interdit en ce jour.

« R. Méir dit (à la fin de la Mishnâ) : on est même dispensé de la pénalité si, par erreur, on a égorgé (un samedi) des sacrifices quelconques en vue des offrandes obligatoires publiques. » Selon R. Eliézer, R. Méir y englobe aussi le veau des sacrifices pacifiques (que l'on aurait égorgé à titre d'offrande publique). De cette observation de R. Eliézer, on conclut que R. Méir combat les préopinants en deux points, pour la question de limite précise du temps et celle de la possibilité d'une confusion (toutes deux inapplicables au veau), et pourtant il déclare qu'en raison de la validité de l'offrande (sans qu'elle suffise à remplir le devoir spécial), on n'est pas coupable de cet acte accompli le samedi. R. Simon b. Lakisch dit : il faut toutefois que l'acte même accompli par erreur ait eu lieu dans un but religieux, comme p. ex. de s'approcher de sa belle-sœur (devoir religieux) lorsqu'on ignorait qu'elle est sur le point d'être menstruée (moment où l'on doit s'abstenir de toute relation). Selon R. Yoḥanan, la dispense est maintenue même lorsque l'acte n'a eu lieu que dans une intention religieuse et qu'il a tourné en mal, si p. ex. en se trouvant devant deux broches chargées de viande rôtie, dont l'une contient de la chair égorgée (qu'il est permis de manger) et l'autre de la charogne (interdite), qu'en voulant manger de la première, on ait par mégarde mangé de la se-

conde. Est-ce que la mishnâ suivante ne contredit pas l'opinion de R. Yoḥanan? « Si par oubli, est-il dit [1], on confond les 2 enfants (devant être circoncis l'un le samedi, l'autre le dimanche) et que l'on circoncit au samedi celui qui devait l'être le lendemain, on est coupable, selon R. Eliézer, et tenu d'offrir un sacrifice expiatoire ; selon R. Josué on est dispensé. Or, comment justifier la dispense puisque la circoncision anticipée n'est pas admise comme acte religieux? Toutefois, répondit R. Samuel de Capadoce, le lendemain cette circoncision serait un acte religieux (on l'admet donc comme telle dès la veille) — [2].

6. Si le samedi l'on a égorgé l'agneau pascal pour ceux qui n'en mangent pas (malades ou vieillards), ou pour ceux qui n'ont pas été comptés au nombre des participants, ou pour des incirconcis (néophytes), ou des gens impurs, on sera coupable en raison de l'invalidité du sacrifice (en ce cas il est défendu d'enfreindre le sabbat). Mais s'il a été égorgé tant pour ceux qui en mangent que pour ceux qui n'en mangent pas, ou pour ceux qui sont des participants comme pour ceux qui n'y participent pas, ou à la fois pour les circoncis et les incirconcis, pour les gens purs et les impurs, on est dispensé de toute pénalité, le sacrifice est alors valable. Si après l'avoir égorgé on s'aperçoit que la bête a un défaut (qu'en cherchant bien on eût aperçu d'avance), le sacrifice est invalidé, et l'on est coupable ; mais, si après l'égorgement, on lui découvre une lésion interne (impossible à prévoir), on est dispensé de toute pénalité (malgré l'invalidité du sacrifice). Si après l'égorgement l'on apprend que les maîtres en avaient retiré leurs mains (avaient renoncé à la possession au profit d'autrui), ou s'ils sont morts (un instant avant la cérémonie) ou s'ils sont subitement devenus impurs, on n'est pas coupable ; car le sacrifice (quoique non valable) a été accompli avec la pensée qu'il servirait.

R. Elazar dit : la règle émise par la Mishnâ, qu'il y a culpabibité si l'on trouve un défaut à l'agneau, a dû être exprimée selon R. Meir seul (car il tient compte, d'ordinaire, de la possibilité de confusion dans cet acte religieux). Cet avis de R. Elazar est conforme à R. Simon b. Lakisch : comme celui-ci dit plus haut (§ 5) que, pour justifier la dispense, il faut (en dehors de la préoccupation) que l'acte ait une valeur d'acte religieux ; de même R. Elazar en fait ici la condition (et motive ainsi la culpabilité). Ce n'est pas à dire qu'il y ait ici une distinction à établir et que R. Méir admette la culpabilité en raison de l'inadmissibilité d'avoir confondu l'animal défectueux avec d'autres ; puisqu'il n'y a pas non plus la possibilité de confondre un veau avec l'agneau pascal, et pourtant il a été dit précédemment par R. Elazar que R. Méir admet aussi la dispense en cas de sacrifice d'un veau offert par mégarde pour la Pâques

1. Tr. *Sabbat*, XIX, 4. 2. Suit un passage reproduit du § précité, traduit t. IV, p. 182-4.

(c'est donc bien par suite du manque d'acte religieux que l'offrande de l'animal défectueux est blâmable). R. Yossé dit : même en admettant l'explication de R. Yoḥanan (que R. Méir admet la dispense en cas de présentation le samedi, même si l'acte n'était pas religieux), on peut bien s'expliquer la culpabilité prononcée par R. Méir, vu l'impossibilité, selon R. Yoḥanan, de confondre avec d'autres un animal défectueux, tandis que l'on a pu, par mégarde, croire un veau admissible à servir de sacrifice pascal. — Lorsque la Mishnâ dit ensuite que l'on est dispensé de toute pénalité si l'animal a un défaut caché (lésion interne), c'est parce qu'on n'a pas pu le perforer d'avance pour l'examiner ; mais si c'est une lésion visible, on est aussi coupable que pour un défaut. Cet avis, dit R. Yoḥanan, est conforme à R. Simon, qui déclare la culpabilité par suite d'absence d'acte religieux (à l'opposé de R. Méir, qui dispense de la pénalité en raison de l'intention religieuse). C'est aussi l'avis de R. Jacob b. Aḥa ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lahisch. R. Ḥama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : un agneau pascal auquel on se trouve avoir renoncé (n'ayant plus de maître) pourra être présenté lui-même comme offrande pacifique (sans que l'on soit tenu de l'envoyer au pacage et d'acheter un sacrifice de paix pour le montant de sa valeur) ; selon R. Yôna, c'est un sacrifice de paix valable (servant comme tel) ; selon R. Yossa, il n'est pas valable comme sacrifice de paix (bien qu'il n'y ait pas de culpabilité, en ce cas, pour infraction du repos sabbatique). Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas que si l'on a connaissance du retrait de propriété, on n'est pas coupable ? N'est-ce pas parce que l'offrande a une valeur? Non, on peut supposer qu'il y a dispense de pénalité, malgré l'invalidité de l'offre. R. Yassa dit aussi au nom de R. Yoḥanan : il arrive que l'agneau pascal est lui-même effert à titre de sacrifice pacifique, seulement au cas où, ayant été perdu avant midi, le devoir des maîtres a été rempli par un autre agneau, et on le trouve aussitôt après. Mais n'est-il pas dit que l'on n'est pas coupable, ce qui semble conclure à la validité de l'offrande ? Non, on peut supposer aussi en ce cas qu'il y a dispense de pénalité, malgré l'invalidité de l'offre. Samuel dit : chaque fois que, pour le sacrifice expiatoire, il est question de mort (soit, en cas de perte), le devoir étant rempli par une autre bête, soit par le décès du maître), on pourra dans le même cas (du changement de destination), à l'égard du sacrifice pascal, l'offrir lui-même en sacrifice pacifique. Mais, puisque la Mischnâ dit qu'en cas de décès du propriétaire on est dispensé de la pénalité pour avoir indûment égorgé l'agneau pascal, ne faut-il pas en déduire (comme auparavant) qu'il est sans aucune valeur (même pacifique) ? Non, fut-il expliqué, selon Samuel il sera valable. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan que c'est conforme à l'avis de R. Juda, puisqu'il est dit plus loin (VIII, 7) : « on ne doit pas égorger l'agneau pascal pour une seule personne, selon R. Juda ; R. Yossé le permet » (et de même, dans notre Mischnâ, il ne restait qu'une personne pour ce sacrifice ; il est alors valable et n'entraîne pas de pénalité). R. Zeira demanda en présence de R. Mena : où trouve-t-on l'expression « non coupable

et valable, » pour qu'elle soit applicable au présent cas? C'est une induction très facile, puisqu'il est dit ici (dans notre Mischnâ) que l'on est dispensé, et qu'ailleurs on emploie l'expression « valable » dans les mêmes circonstances (c'est une preuve d'analogie de fond). — Dans tous les cas de changement de maître (par décès, impureté, ou renonciation), il faut, selon R. Ismael, fils de R. Yoḥanan b. Broqa, que la forme première de cette chair soit changée (ait reçu un défaut personnel, p. ex. celui du reliquat au lendemain) pour la brûler (pas de suite). R. Eléazar b. R. Yossé objecta en présence de R. Yossé : on comprend cette restriction (que le défant n'est pas inhérent à l'animal) lorsque le propriétaire est mort, ou devenu impur après l'égorgement (le sacrifice avait eu, à ce moment, toute sa valeur) ; mais comment expliquer le cas du retrait de possession ? Si elle a eu lieu lorsque l'animal était encore en vie, est-ce là un défaut susceptible de validité (puisque déjà l'égorgement d'un animal sans maître était défectueux, et il faut le brûler de suite) ? Parle-t-on d'une renonciation après l'égorgement? une telle renonciation est non avenue ; comment donc l'expliquer ? On peut admettre, fut-il répondu, qu'il s'agit de la renonciation avant l'égorgement, et, en raison de la faculté laissée au maître d'y renoncer, ou de le garder, on considère ce défaut comme susceptible de validité, impliquant l'attente d'un autre défaut plus grave pour justifier la combustion.

CHAPITRE VII

1. Pour rôtir l'agneau pascal, on l'embrochait dans une tige en bois de grenadier [1], sur laquelle on l'enfonçait depuis la gueule jusqu'à l'anus ; au milieu du corps vidé, on remettait les jarrets et les entrailles [2], selon l'avis de R. Yossé le galiléen. En agissant ainsi, dit R. Akiba, on semblerait cuire les parties internes (ce qui est absolument interdit), et il faut les suspendre en dehors.

Pourquoi devait-on employer ce bois spécial? C'est que, dit R. Ḥiya b. Aba, de tous les bois il s'écoule de la sève [3] ; du grenadier seul il ne s'en échappe pas. De quelle sorte s'agit-il? S'il est vert, il s'écoule de la sève même du grenadier ? S'il est sec, aucun bois n'en a plus ? Voici ce que la Misnâ veut dire : tous les autres bois, quoique déjà secs en apparence, peuvent être encore verts à l'intérieur et produire de la sève en crépitant ; tandis que le grenadier seul, lorsqu'il a l'apparence sèche, l'est réellement jusqu'à l'intérieur. On a enseigné au nom de R. Juda [4] qu'il est même permis d'employer une broche de métal. Mais, lui fut-il objecté, n'est-il pas possible qu'elle rougisse, et, par suite, qu'elle brûle la chair à l'intérieur (au lieu de laisser rôtir au feu, selon l'ordre biblique) ? Non, répondit-il, pas plus qu'une broche en bois ne se consume, celle de métal ne rougira. Il y a cette différence, répli-

1. On choisissait ce bois, parce qu'il n'émet pas de liquide, dont la présence est sévèrement interdite. 2. Lévitique, XII, 9. 3. Elle produirait une sorte de cuisson ; ce que la Bible défend formellement. 4. Tossefta à ce tr., ch. 5.

quèrent-ils, entre le bois et le métal, que lorsque le bois est brûlant en partie, le reste ne l'est pas forcément ; au contraire pour la tige de métal, la chaleur se propage à l'entier. Selon les uns, on enfonce la broche par derrière, jusqu'à ce que l'on ait atteint la gueule (le maintenant ainsi debout, à l'inverse de ce qu'indique la Mischnâ). Selon cette version de la Braïtha, on devait retourner l'agneau avant de le mettre au four (de façon que le sang s'écoule par le cou). Pourquoi R. Yossé le galiléen permet-il de remettre à l'intérieur les jarrets et les entrailles, sans se préoccuper de leur cuisson? C'est qu'il considère ces parties comme un membre épais (que le feu ne saisira pas moins directement) ; ou bien, il s'en tient strictement aux termes du verset (Exode, XII, 9) : *la tête sur les jarrets et les entrailles.* Il y a une différence pratique entre ces deux motifs, au cas où l'on rôtit ces parties à l'intérieur d'un agneau profane : si le premier motif est invoqué, que l'on considère l'ensemble comme un membre épais, cette façon de rôtir l'ensemble sera valable, et l'on pourra tout manger ; si au contraire le second motif est en cause, qu'il faut joindre toutes les parties de l'agneau pour les rôtir ensemble, le mode précité de rôtir ces parties les rendra impropres. De même, si après avoir détaché une partie de chair de l'agneau on le fait rôtir en l'y joignant, au cas où le premier motif est invoqué, ce mode d'opérer sera valable ; au contraire, si l'on a égard au second motif, cette manière de rôtir sera impropre, le texte biblique désignant expressément « la tête, les jarrets et les entrailles », pour être joints. De même encore, si au lieu de rôtir au feu, on cuit l'agneau par la vapeur s'échappant d'une marmite, au cas où le premier motif est invoqué, ce mode d'opérer sera valable ; au contraire, si l'on a égard au second motif, ce mode de rôtir rendra les dites parties impropres à la consommation, puisque le texte biblique dit formellement quelles sont les parties qui doivent être rôties au feu. Mais n'est-il pas dit plus loin (§ 2) qu'en raison de l'expression biblique « rôti au feu », on exclut la cuisson par la marmite? C'est différent ici, en ce que cette chair ne touche pas à la marmite même (mais brûle par la vapeur qui en sort). De ce qui suit, on peut conclure que R. Yossé le Galiléen a recours à l'interprétation textuelle du verset : tous reconnaissent que l'expression « sur lui » a le sens d'« auprès » ; il n'y a de discussion qu'au sujet du terme « sur » (isolé, sans suffixe) : Aba Saül dit[1] que l'expression (p. ex.) « sur la rangée » (Lévitique, XXIV, 7) signifie : auprès d'elle; selon les autres sages, c'est strictement au-dessus d'elle, sur son sommet. Or, l'avis d'Aba-Saül est conforme à celui de R. Akiba dans notre Mischnâ ; l'avis des autres sages suit celui de R. Yossé le Galiléen. Rabbi dit : si même l'on a exposé les pains de proposition en deux rangées de sept pains chacune, soit ensemble quatorze, on considère ceux du haut comme non avenus (malgré la réception de l'encens), et ceux du bas (quoique séparés par les pains annulés) sont valables. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yoḥanan : Rabbi et Aba Saül adoptent l'avis

1. B., tr. *Menahôth*, 96a.

de R. Meir au sujet de la longueur de la table au Temple pour les pains de proposition (qu'elle avait 6 palmes, tandis que selon R. Juda, attribuant à cette table seulement une longueur de 5 palmes, il serait impossible d'entasser plus de 2 rangs superposés de ces pains, et ils ne pourraient pas tenir).

Lorsque de nos jours un agneau est entouré desdites parties, on le nomme « interne et externe » (celles-ci n'étant qu'à demi visibles), selon R. Tarfon[1] ; mais, d'après R. Ismael, cet agneau est considéré comme armé (par cet entourage), et il sera interdit à cause de sa trop grande ressemblance avec le sacrifice pascal d'autrefois. L'avis de R. Tarfon est conforme à celui de R. Akiba, et celui de R. Ismael à l'avis de R. Yossé le Galiléen, puisque l'on a enseigné[2] : Selon R. Yossé le Galiléen, on nomme « agneau armé » celui qui est entièrement selon le mode prescrit par la Bible, *la tête avec les jarrets et les entrailles*. Si l'on a bouilli une partie, ou fait cuire une partie, on ne lui appliquera plus ce nom. On peut toutefois faire venir sur sa table un agneau ainsi apprêté, à la nuit de toute autre fête, ou le dernier soir de la fête de Pâques (lorsqu'il n'y a pas de confusion possible) ; et de même on admettra la présence d'un veau ainsi rôti et comme armé de ses accessoires, le premier soir de la fête de Pâques, non un agneau ayant cette apparence. On a enseigné que R. Yossa Todos[3], habitant de Rome, avait habitué ses coreligionnaires, demeurant dans cette ville, à manger des agneaux ainsi apprêtés le premier soir de Pâque. Les sages envoyèrent auprès de lui pour lui dire : Si tu n'étais pas Todos, nous te mettrions en anathème. Quel était son mérite ? Celui, dit R. Ḥanania, de contribuer à l'entretien des rabbins[4]. Or, par son procédé, il pouvait induire la foule (ignorante) à manger des saintetés hors de la Palestine, et l'on sait combien un tel acte est blâmable. R. Yossé b. R. Aboun au nom de Rab déduit de cette interdiction qu'il est défendu de dire à son prochain : « voici de l'argent, va t'acheter, pour le montant de la chair figurant l'agneau pascal » ; mais il sera permis de lui dire d'aller acheter de la chair à rôtir pour le montant, R. Imi demanda : si, après avoir enlevé les charbons du foyer on y rôtit l'agneau, est-ce pourtant considéré comme « rôti au feu », ou non ? Cette question, dit R. Jérémie, ne doit être posée que selon R. Yossé le Galiléen (qui permet de rôtir les jarrets à l'intérieur de la bête, sans un feu direct) ; tandis que, selon R. Akiba, il va sans dire que ce procédé est interdit (n'étant pas au feu directement, comme il l'exige pour tous les accessoires). Non, dit R. Yossé, même selon R. Akiba, il est nécessaire de poser la question : or, aussi longtemps que les charbons sont pour ainsi dire suspendus dans l'espace du foyer, le rôtissage est accompli dans une demi-heure ; lorsque les charbons sont placés dans l'air extérieur, il faut une heure pour cette opération (il faut donc croire que la chaleur interne y contribue) ; qu'importe alors qu'une partie de la chaleur provenant du four

1. Cette disposition n'est pas une cause d'interdit à la consommation. 2. Jér., tr. *Beça*, II, 7 (f. 61c). 3. B., tr. *Berakhôth*, f. 19a (t. I, p. 299). 4. Jér., tr. *Moëd qaton*, III, 1 (f. 81d).

ait produit le rôtissage, ou que ce soit en entier par l'effet du four (et dans les 2 cas, cette action devrait être permise)? R. Yossé b. R. Abouin répond qu'il n'en est pas comme on l'a supposé : le four ne contribue pas à l'opération des charbons ; il concentre seulement leur chaleur qui se disperse lorsqu'ils sont à l'air libre. Voilà pourquoi l'opération du rôtissage a lieu en une demi-heure dans un jour clos, et il faut une heure sur des charbons à l'air (donc, si les charbons sont enlevés, ce n'est plus « rôti au feu »).

2. On ne doit rôtir l'agneau pascal ni sur une broche (en métal), ni sur le gril, ἐσχάρα. R. Çadoq raconte qu'il est arrivé à R. Gamaliel de donner l'ordre à son serviteur Tobie de faire rôtir l'agneau pascal sur le gril. Si la chair a touché aux parois du four, il faut peler cette partie (elle n'est pas rôtie « au feu »); si une parcelle du jus est tombée sur les parois du four et qu'elle a rejailli sur la chair (qui se trouve rôtie en ce point par la brûlure du jus, non par le feu direct), il faut en enlever le point touché (à l'épaisseur d'un doigt). Si une parcelle de jus est tombée sur de la farine bouillante (n'a pas été rôtie au feu direct), il faut enlever la partie de farine ainsi atteinte (et la rejeter, ou brûler).

Il faut que ce soit « rôti au feu[1] », non par la brûlure de la broche, ni par l'effet de la marmite, ni par celui du gril, ni du métal, ni d'aucun autre objet. Comme il est écrit (Lévit. XIII, 24) : *dont la peau a une brûlure par le feu*, on aurait pu supposer, comme signe d'impureté, le cas où cette brûlure est imparfaitement guérie[2] ; c'est pourquoi il est écrit (ibid.) : *et s'il arrive ensuite que la trace de la brûlure* (guérie) ; ce n'est pas à dire qu'une forte croûte soit exigible (en signe de guérison parfaite), puisqu'il est question auparavant de « brûlure par le feu », mais d'une guérison partielle. De même, lorsqu'il est question peu après (ibid. 28) *de cicatrice de brûlure* (que le cohen déclarera pur), il s'agit de la formation d'une peau aussi mince qu'une pelure d'oignon. Or, dans cet enseignement, on nomme aussi brûlure même ce qui n'est pas brûlé par le feu comme le contact de la chaux vive, ou de la poix en fusion); comment donc se fait-il que, pour l'agneau pascal, on exige le concours direct du feu seul? C'est que, répond R. Élazar, pour ce dernier on a répété deux fois l'expression « rôti au feu », afin d'indiquer que cette condition est absolue ; tandis que, pour la plaie, on se sert indifféremment du mot « brûlure », parce qu'elle est considérée comme telle sans souci du mode de formation. R. Samuel b. Abdima répond ainsi[3] : pour l'agneau pascal, la Bible emploie les expressions *règle* et *loi* (Exode, XII, 40 et 49), afin d'indiquer d'avoir à suivre strictement les prescriptions de ce chapitre ; tandis qu'au sujet des plaies, il n'y a pas les mêmes termes. — Est-ce que R. Gamaliel (dont on raconte dans la Mischnâ qu'il a fait rôtir l'agneau pascal dans la

1. Mekhilta, section *Bô*, ch. 6. 2. Torath Cohanim, section *Tazria'*, ch. 7; Sifri sur *Lévitique*, n° 7. 3. B., tr. *Menahôth*, 19a.

poële), n'admet pas que l'expression « rôti au feu » soit rigoureuse ? D'après lui, ce n'est formel qu'à l'égard de l'agneau mangé le soir de la délivrance d'Égypte (lors de cet évènement historique), non dans les générations qui se sont succédé depuis ce fait. R. Yossé b. R. Aboun (repoussant cette justification de l'avis de R. Gamaliel) dit : selon lui, la provenance du feu (la chaleur même indirecte) équivaut au feu lui-même ; selon les autres sages, il faut l'effet direct du feu. Ou bien on a voulu indiquer (par le récit de ce fait) que R. Gamaliel conteste l'avis de ce sage, et l'on a rapporté un exemple à l'appui de son opinion.

Chaque terme du verset biblique à ce sujet (ibid. 9) est nécessaire. S'il y avait : *vous n'en mangerez pas autrement que rôti au feu,* sans ajouter l'expression *à demi-cuit*, on aurait pu croire qu'il suffit de le roussir et de le rôtir ainsi complètement ; voilà pourquoi il faut le terme *ni à moitié*. D'autre part, si après avoir dit : *vous n'en mangerez pas autrement que rôti au feu*, la Bible avait omis le terme *ni cuit*, on aurait pu croire qu'il est permis de le rôtir après l'avoir trempé (fait saisir) à l'eau bouillante ; voilà pourquoi ce terme est indispensable. Si, enfin, après avoir parlé de *rôti au feu*, le verset n'avait pas employé (une seconde fois) le mot « bouilli » (à l'eau), on aurait pu croire qu'il est permis de le cuire un peu à l'eau avant de le rôtir ; voilà pourquoi la Bible a dû exprimer aussi ce 3e et dernier terme.

Si l'on a mangé l'équivalent d'une olive à moitié cuit le jour du 14 (avant l'heure légale du soir), on est coupable, selon les uns, d'infraction à ladite défense ; selon d'autres, on n'est pas coupable. La première opinion est basée sur ce qu'il est dit : *vous n'en mangerez pas à demi cuit*, en aucun cas ; le second avis, au contraire, explique que lorsque c'est l'heure de le manger rôti (la nuit), la défense de le manger à demi cuit est applicable, non à d'autres moments. De même, si l'on a brisé un os de l'agneau pendant le jour, on est coupable selon les uns, on ne l'est pas selon d'autres. La première opinion est basée sur ce qu'il est dit (ib. 46) : *vous ne lui briserez pas d'os*, en aucun cas ; le second avis au contraire explique qu'à l'heure prescrite pour la consommation, le bris d'os est défendu, non à d'autres moments. Si la chair a touché aux parois du four, c'est un défaut propre au corps même de la victime, et il faut la brûler aussitôt ; si le jus tombé sur le four a rejailli sur la chair, c'est une inaptitude indirecte, et il faut attendre un changement (dans cette partie de la victime) pour la brûler. « S'il est tombé du jus sur la farine, il faut enlever la partie atteinte. » Ḥiya b. Aḥa au nom de R. Simon b. Lakisch dit que c'est vrai de la farine brûlante (parce qu'elle a donné sa chaleur au jus), non de la froide ; car, dit R. Eléazar, la loi n'a pas interdit que l'agneau pascal chauffe d'autres objets, mais seulement qu'il cuise par le contact d'autres objets que le feu.

3. Si l'on a enduit l'agneau pascal avec de l'huile d'oblation, il pourra être consommé par une association de cohanim. Si la compagnie réunie pour manger cet agneau se compose de simples israélites, au cas où l'a-

nimal est encore vivant, il suffit de l'essuyer; s'il est rôti (et a absorbé cette huile), il faut enlever la croûte extérieure. S'il a été enduit avec de l'huile de seconde dîme, il ne sera pas permis de conditionner avec les membres de la réunion qu'ils paient le montant de leur part, car on ne vend plus de seconde dîme une fois qu'elle est à Jérusalem (il faut la consommer sur place).

La Mischnâ parle seulement d'enduit (par l'huile d'oblation); mais si l'agneau a été trempé ainsi, il devient interdit (aux simples israélites). Un homme ayant un jour cuit un coq dans de l'huile destinée à être brûlée (d'oblation impure, interdite à tous), il alla consulter R. Bisna sur ce qu'il y avait à faire en ce cas; et celui-ci ordonna de faire bouillir plusieurs fois [1] cette chair (pour en dégorger l'huile). — Voici comment il faut rectifier la fin de la Mischnâ : on ne doit pas racheter (au lieu de vendre) la seconde dîme à Jérusalem [2].

4. Cinq objets différents (des sacrifices publics) peuvent être offerts à l'état impur (le devoir de les offrir l'emporte sur l'impureté), sans qu'il soit permis toutefois d'en manger. Ce sont : la première gerbe d'Omer (Lévit. XXIII, 15), les deux pains du Temple (à Pentecôte) et le pain de proposition, les sacrifices de paix publics, les boucs offerts le jour de la Néoménie. Si l'agneau pascal a été offert par des gens la plupart impurs, il pourra être consommé, puisque le principe même de cette offre se rapporte à la consommation.

Est-ce que pour tous les sacrifices publics le devoir de l'offrande ne l'emporte pas sur l'impureté? Oui certes; seulement la Mishnâ dit que, pour les cinq espèces en question, l'offrande l'emporte sur l'impureté, mais l'interdit de consommation subsiste. Soit d'après celui qui déclare [3] que (lors de la présentation des deux pains et de l'agneau à la fête de Pentecôte) le pain remplit le principal rôle (d'après R. Akiba), soit d'après celui qui attribue le plus d'importance aux agneaux (d'après R. Simon b. Nanas), un seul des deux objets constitue la partie principale; cela fait donc seulement quatre, et pourquoi la Mishnâ parle-t-elle de cinq? L'auteur de la Mishnâ tient compte de chacun de ces deux avis, et il énumère ainsi cinq objets. Selon un enseignement, c'est par analogie avec la Pâque que l'on déduit ici l'obligation pour tous d'offrir les sacrifices même à l'état impur; selon d'autres, on infère ce devoir de ce qui est dit au sujet de chacun d'eux à part. La première opinion est aisée à justifier, en raison de la similitude d'expression « en son temps », employée pour l'agneau pascal comme pour les autres sacrifices, et l'on en déduit que l'obligation à époque fixe l'emporte sur la pureté; mais comment justifier la seconde opinion? On peut l'expliquer à l'aide de ce qu'a enseigné Rabbi; il est écrit (Lévit. XXIII, 44) : *Moïse exposa les fêtes de l'Éternel*; ce

1. Selon le *Qorban 'Eda*, c'est une cuisson perdue (il faut le rejeter). 2. Tr. *Maasser schéni*, I, 1. 3. B., tr. *Menahôth*, 45b.

verset a pour but d'étendre les règles à cet égard ; car on sait seulement, pour le sacrifice pascal et le quotidien, qu'ils doivent l'emporter sur le repos sabbatique, en vertu de l'expression « en son temps » (immuable) ; pour les autres sacrifices publics, on déduit la même règle, de ce qu'il est écrit (Nombres, XXIX, 39) : *tels seront vos sacrifices à l'Éternel lors de vos jours de fête*, sans savoir encore ce qu'il y avait à observer pour la présentation de l'Omer (si elle survient un samedi) avec ce qui l'accompagne, ainsi que pour l'offre des deux pains à la Pentecôte avec leurs accessoires. Or, comme il est dit : « Moïse énonça les fêtes de l'Éternel aux enfants d'Israël » (en corrélation sommaire avec tous les objets précédents), on en conclut l'obligation formelle de les offrir à temps fixe (délimité), même le samedi et malgré l'état d'impureté. S'il est permis de l'offrir en cet état, pourquoi ne pas autoriser aussi la consommation ? C'est qu'à cet égard il y a une défense formelle de la Bible, disant (Lévit. VII, 19) : *la chair qui aura touché à quoi que ce soit d'impur ne pourra pas être mangée*. Mais s'il en est ainsi, pourquoi est-il permis de manger l'agneau pascal même à l'état impur ? Là, il y a cette distinction à établir que le principe même de l'offrande a en vue la consommation.

5. Si la chair de l'agneau pascal est devenue impure, bien que la graisse (interdite) reste pure, on ne versera plus le sang (ne pouvant pas manger l'agneau) ; au cas contraire, si la graisse est devenue impure (ne pouvant plus être brûlée sur l'autel), mais la chair reste pure, on versera le sang (en vue de la consommation permise). Il n'en est pas de même des autres consécrations : bien que la chair soit devenue impure, si la graisse est restée pure (et pourra être brûlée sur l'autel), on fera l'aspersion du sang.

Le commencement de la Mischnâ est en opposition avec l'avis de R. Nathan, qui dit : il peut arriver que le devoir du sacrifice pascal sera suffisamment rempli par l'aspersion du sang, sans la consommation (hypothèse réalisable si la chair est impure, et la graisse est restée pure), en raison du verset disant (Exode, XII, 6) : *tout l'ensemble de la communauté d'Israël l'égorgera vers le soir*. Or, de l'emploi du mot *le* (au singulier) on conclut qu'au besoin on égorgera un seul agneau pour tous, et ce devoir pascal sera suffisamment rempli, bien qu'il n'y ait pas l'équivalent d'une olive pour chacun. Il est évident, pour les autres consécrations, si la chair est devenue impure et les graisses à brûler sont restées pures, que l'aspersion du sang a lieu (la combustion des graisses étant capitale) ; comme à l'inverse, si les graisses sont devenues impures et la chair est restée pure, l'aspersion aura lieu pour la chair. Mais quelle est la règle si la chair est devenue impure et les graisses ont été perdues ? (Est-ce qu'en raison de la pureté de celles-ci, quoique perdues, il y a lieu d'asperger le sang ? Ou n'y a-t-il pas lieu de le répandre, puisqu'il ne reste rien ni à consommer, ni à brûler) ? On peut répondre, dit R. Siméi, par analogie avec la poignée de farine (dont le reste, en dehors de la poignée à

brûler, se trouve perdu) : l'offrande qui subsiste équivaut au cas présent de la chair devenue impure et de la perte des graisses ; or, comme la poignée de farine devra être encensée (quoique subsistant seule), de même ici l'aspersion du sang aura lieu. Toutefois, dit R. Mena, on ne peut rien déduire de cette braïtha, car elle est justifiable selon R. Éliézer qui dit[1] : même lorsqu'il n'y a pas de reliquat de farine, on procède à la combustion de la poignée de farine (son interlocuteur R. Josué s'y oppose, et, d'après celui-ci, la question subsiste entière).

Si des sacrifices publics ont été offerts par des desservants impurs (cas admissible, comme on l'a vu plus haut), sera-t-il permis de les manger dans cet état (étant déjà impurs par le précédent contact du cohen) ? Une telle particularité (de chair pure, bien que les cohanim soient impurs) n'a lieu qu'au cas où le sacrifice a été égorgé par des maîtres défectueux (mais purs), et le sang a été répandu par d'autres desservants impurs ; or, dit R. Ila, le verset « la chair qui touche à quoi que ce soit d'impur ne pourra pas être mangée » n'est pas applicable, puisqu'il n'y a pas eu de contact impur ; et la chair restée pure pourra être mangée, puisqu'il y a des gens purs (les maîtres) qui la mangeront. R. Zeira dit : puisque si le sacrifice pascal est offert à l'état impur, on le mangera, de même ici on estimera l'impureté des graisses comme équivalente à l'état impur pendant l'offrande. Où R. Zeira s'est-il exprimé ainsi ? C'est lorsque R. Samuel a demandé au nom de R. Zeira : s'il survient une impureté au sang des sacrifices publics (ce qui rend l'aspersion impossible), quelle sera la règle pour la consommation (sera-t-elle permise ou non) ? Dira-t-on qu'en raison de l'interdit de répandre le sang, il sera défendu de manger la chair ? Ou bien, puisqu'en cas de transgression de cet interdit, l'aspersion (quoique défendue) ferait agréer le sacrifice, on ne tiendra pas compte de l'état d'impureté (pour le manger) ? On peut résoudre la question par l'interprétation de R. Oschia sur ce verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera la peine provenant des consécrations*, c'est-à-dire de ce qui sera survenu aux victimes offertes, non aux sacrificateurs (pour ces derniers, l'état impur ne sera pas levé) ; mais il y a une distinction entre les offrandes des particuliers et celles du public, comme entre les sacrificateurs d'une victime privée[2] et ceux des sacrifices publics. Ainsi, pour l'offrande d'un particulier, s'il survient une impureté, on l'engagera autant que possible à amener une autre victime, sans quoi on ne lui permettra pas de répandre le sang ; cependant si, par transgression, le sang a été répandu, le sacrifice sera agréé, tandis que s'il s'agit de l'impureté du sacrificateur d'une victime privée, en aucun cas, qu'il puisse la remplacer, ou non, le sacrifice ne sera valable. — Les victimes offertes pour le public doivent (en cas d'impureté) être remplacées si l'on en a d'autres[3] ; sinon, il sera permis en principe de répandre le sang ; quant à l'impureté survenue aux sacrificateurs d'offrandes publiques, en tous cas, si l'on peut les remplacer, ou non, une fois l'aspersion accomplie,

1. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 4.
2. C'est pour eux qu'il n'y a pas de remise de la peine. V. B., tr. *Zebahim*, 23b.
3. B., tr. *Yôma*, 7a.

le sacrifice devient valable (donc, pour l'impureté survenue au sang du sacrifice pascal, ou victime privée, il y a remise de la peine et autorisation de le manger).

R. Elazar dit : lorsqu'il a été enseigné que le sacrifice pascal offert à l'état impur pourra être consommé de même, il s'agit du cas où l'impureté subsistait dès le principe (avant de l'egorger) ; mais, si à ce moment tous étaient purs et que l'impureté leur est survenue plus tard, il ne sera pas permis de le manger dans cet état impur. Ainsi, il a été dit : si pendant l'égorgement l'assemblée était pure et qu'ensuite celle-ci est devenue en majeure partie impure, l'aspersion du sang devra avoir lieu par les sacrificateurs restés purs, et l'agneau sera mangé seulement par ceux qui sont restés purs. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan que cet enseignement est justifiable selon R. Nathan, qui dit : malgré l'impossibilité de manger l'agneau pascal (en raison de l'état impur), le devoir sera rempli par l'aspersion du sang de l'agneau, sans le manger. Si après l'avoir égorgé à l'état pur, le sang devient impur pour l'assemblée, il faudra malgré cela verser le sang, sans pouvoir manger la chair. Selon R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, c'est seulement pour parer à l'apparence de mal que l'on a défendu de manger cette chair à l'état impur, afin que l'on ne dise pas avoir vu offrir l'agneau pascal à l'état pur et le manger à l'état impur. S'il en est ainsi (que l'on éprouve une telle crainte pour l'apparence), on devrait défendre aussi d'asperger le sang à l'état impur, afin qu'il ne soit pas dit que l'on a vu offrir l'agneau pascal à l'état pur et répandre le sang à l'état impur (soupçonnant les desservants d'impureté). Il faut donc en revenir finalement à l'explication déjà donnée, que l'enseignement est conforme à R. Nathan (l'abstention de manger de la chair à cause de l'impureté, n'empêche pas l'accomplissement du devoir). — R. Nathan reconnaît que si l'agneau pascal a été égorgé pour un malade, ou un vieillard (qui n'en mange pas), ainsi que pour une compagnie de gens dont le sacrificateur est devenu impur (et a communiqué son état à la victime en l'égorgeant), il faudra reculer à la seconde Pâque les nouvelles offrandes ; et de même il reconnaît que si (après l'égorgement) on aperçoit une verrue sur la peau de l'animal offert (cas d'invalidité rétrospective), il faudra renouveler le sacrifice à la seconde Pâques. Si les peaux des agneaux de cinq séries différentes de gens ont été mêlées et qu'ensuite sur l'une d'elles on aperçoit une verrue, il faudra toutes les brûler en raison du doute, mais la validité du devoir rempli est telle, que l'on est dispensé de le renouveler à la seconde Pâque. — On a donc cru devoir dire plus haut que l'enseignement en question se réfère à R. Nathan seul ; mais on peut aussi l'expliquer d'après d'autres interlocuteurs, et l'impureté en question qui atteint l'assemblée est seulement celle du doute sur l'existence d'une sépulture au fond du champ[1], sur lequel on a passé (voilà pourquoi malgré l'interdit de la chair soumise au doute, l'aspersion a lieu) ; tandis que selon R. Nathan, l'aspersion aurait lieu en tous cas (sans qu'il y ait doute). R. Yoḥanan ou R. Ismaël dit au nom de R. Josué : comme il est écrit d'une

1. A une place inconnue.

part (Nombres, XVIII, 17) : « mais le premier né de la vache, ou de la brebis, ou de la chèvre, etc. », et d'autre part (Lévit. XVII, 6) « le cohen lancera le sang sur l'autel de l'Éternel à l'entrée de la tente d'assignation, et il fera fumer la graisse comme une odeur agréable à l'Éternel, » il suffit (pour justifier l'aspersion du sang) qu'il y ait, ou de la chair à manger, ou des graisses à brûler. On a enseigné ailleurs[1] : si après la prise d'une poignée par le cohen (sur l'offrande de farine), le reliquat est devenu impur, ou a été brûlé, ou a été perdu, l'offrande reste pourtant valable selon l'avis de R. Éliézer (qui prescrit aussi de répandre le sang des victimes, malgré l'impureté, ou la disparition de la chair) ; selon R. Josué (qui est d'un avis contraire pour ce sang), ladite offrande ne sera pas valable ; si l'on a omis de sanctifier la poignée prélevée, en la déposant dans un vase sacré (avant de la brûler, comme c'est dû en principe), elle ne sera pas valable ; R. Ismaël la déclare valable. Si l'on a fait fumer la poignée en deux moitiés, l'opération est valable. L'opinion de R. Éliézer est ainsi expliquée : s'il n'y a pas de sang d'aspersion (par suite d'impureté), il n'y a pas non plus de chair (elle devient inaccessible) ; mais au cas contraire, bien que la chair soit inaccessible, le sang qui subsiste sera répandu, et de même s'il n'y a pas de poignée de farine (à brûler), il n'y a pas non plus de reste permis[2] ; mais, malgré l'absence de ce dernier, l'offrande de la poignée pourra avoir lieu. L'opinion de R. Josué sera expliquée de la façon suivante : s'il n'y a plus de sang, il n'y aura pas de chair permise, ainsi qu'à l'inverse s'il n'y a pas de chair, il n'y aura pas de sang à verser ; et de même, en l'absence de la poignée de la farine (à offrir), il n'y aura pas de reste permis, pas plus qu'à l'inverse il n'y aura lieu d'offrir la poignée s'il n'y a plus de reste. Ce que notre Mishnâ permet d'offrir, malgré l'absence des restes (considérés comme tels par l'état d'impureté), n'est pas en opposition avec ce qui vient d'être dit ; car, dit R. Mena, on peut la justifier selon l'avis de R. Éliézer, qui admet la combustion de la poignée de farine (la validité de cette offre), même en l'absence des restes. R. Yossa b. R. Aboun déclare que Rab et R. Yoḥanan disent tous deux : R. Josué est seulement d'un avis opposé en principe, et il reconnaît que si par transgression, on a répandu le sang (en cet état), le sacrifice est agréé (valable).

6. Si l'assemblée est devenue impure, ou la majeure part, ou si les cohanim sont impurs et l'assemblée est pure, on offrira le sacrifice pascal malgré l'état d'impureté de l'assemblée (sans attendre à la seconde Pâque, au 14 Iyar, réservée aux impurs isolés). Si la minorité de l'assemblée est impure, les gens purs offriront le premier sacrifice ; les autres attendront à la seconde Pâque (pour l'offrir à part).

D'après qui a-t-on enseigné que la majorité de l'assemblée (sans être celle des tribus) constitue la plus forte partie ? D'après R. Méir[3], puisqu'il a été en-

1. Mis., tr. *Menahôth*, III, 4. 2. Jér., tr. *Yôma*, II, 1 (f. 39c). 3. Jér., *Horaïoth*, I, 6 (f. 46a).

seigné (au sujet des décisions du tribunal) : « Selon R. Méir, soit qu'il s'agisse de la moitié (plus un) de tout l'ensemble des tribus, soit de la moitié de chaque tribu prise à part, dès qu'il y a majorité, le sacrifice d'ensemble (pour le cas d'ignorance, Lévitique, IV, 13) est dû ; selon R. Juda, il suffit de la moitié de chaque tribu, pourvu qu'il y ait la majorité des tribus complètes ; de plus, la faute d'une seule tribu entraîne l'obligation de l'offre pour toutes les autres. » C'est que R. Méir attribue la qualité d'assemblée à tout l'ensemble des tribus (dont il exige la majorité) ; selon R. Juda[1], chaque tribu se nomme communauté. C'est conforme à R. Simon, en ce que tous deux la nomment ainsi. La différence porte sur la question d'entraînement : selon R. Simon, la faute d'une tribu n'entraîne pas l'obligation du sacrifice pour toutes les autres ; selon R. Juda, elle l'entraîne. Malgré l'opinion de ce dernier, il reconnaît que l'obligation du sacrifice est entraînée seulement pour l'ignorance de décision émanant du tribunal supérieur. R. Yossa dit ; cette opinion est fondée sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 15) : *de cette place que Dieu choisira* (cet emplacement est applicable au siège du tribunal supérieur). R. Juda fonde ce qu'il dit de la pénalité d'une tribu, applicable par entraînement à toutes les autres, sur le verset (Nombres, XV, 26) , *il sera pardonné à toute la communauté des enfants d'Israël*, tandis que R. Simon fonde son avis sur la contre-partie de ce verset (ibid) : *car, pour tout le peuple, c'était involontaire* (il s'agira donc seulement de ceux qui ont agi par erreur). Quel compte R. Simon tient-il du verset invoqué par R. Juda ? Selon lui, l'expression « il sera pardonné à toute la communauté d'Israël, » implique les femmes et les enfants des tribus fautives, non d'autres. Quel compte R. Juda tient-il du verset invoqué par R. Simon ? Selon lui, l'expresssion « pour tout le peuple c'était involontaire, » a pour but d'exclure le cas où l'on a commencé un acte de plein gré, qui se trouve avoir été achevé involontairement. R. Aboun dit au nom de R. Benjamin b. Lévi qu'un verset confirme l'avis de celui qui admet chaque tribu à titre de communauté distincte; *une nation et une multitude (assemblée) de peuples sortira de toi*, est-il dit (Genèse, XXXV, 11); or, à ce moment, toutes les tribus étaient nées, sauf Benjamin (et quoique seul à naître, la dénomination d'assemblée lui a été applicable). R. Ḥiya b. Aba dit : comme ils sont divisés ici au sujet d'une décision rabbinique méconnue, de même ils sont divisés au sujet de l'agneau pascal offert à l'état impur, puisqu'il a été enseigné[2] : si la moitié de la communauté est pure et l'autre impure, les gens purs sacrifieront leur agneau au moment habituel, et les autres l'ajourneront à la seconde Pâque (au 14 Lyar), selon R. Méir ; R. Juda prescrit en ce cas aux gens purs de le sacrifier isolément, et aux impurs à part (sans mélange, mais aussi sans ajournement, en raison de cette quasi-majorité). On n'établit pas ces partages pour la Pâque, fut-il observé : ou bien tous l'accompliront à l'état pur, ou tous à l'état impur. D'après qui cette observation a-t-elle été faite ? Ce ne saurait être d'après

1. Sifri à *Nombres*, n° 111 ; tr. *Berakhôth*, VIII, 1, (t. I, p. 151). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6.

R. Juda même, puisqu'il est dit ailleurs[1] : si l'un des deux pains offerts au Temple à la Pentecôte, ou des rangées de pains de proposition, est devenu impur, il devra être brûlé avec son voisin, et tous deux seront joints pour l'impureté, parce qu'un sacrifice public ne saurait être divisé ; selon les autres sages, le pain impur restera comme il est (à part), et le pur pourra être mangé. Selon R. Yossé b. Aboun au nom de R. Yoḥanan, la réplique lui a été faite par d'autres sages, d'après l'argumentation de R. Juda (n'admettant pas la division du sacrifice public, comme lui, ils ont répliqué sur son avis au sujet de la Pâque). D'après l'opinion de R. Méir, comment justifier la division des gens en deux parts égales. Les traite-t-on en majorité, ou comme minorité ? Si la majorité l'emporte (qui est impure), comment dit-on que les purs offrent le premier sacrifice (en Nissan), au lieu d'être tenus pour impurs et de l'offrir plus tard ? Si la minorité l'emporte, pourquoi les impurs (traités comme des particuliers) n'offriraient-ils pas le second sacrifice (en Iyar, au lieu de Nissan) ? Non, répond R. Yossé, il n'est pas dit dans la loi que si la majorité seule est pure, on doit offrir le premier sacrifice (en Nissan) à l'état pur, et seulement si la majorité est impure, de l'offrir alors (au même moment) à l'état impur ; on n'a voulu indiquer que ceci : si la majeure part est impure, on ne le recule pas au mois d'Iyar (puisqu'il ne s'agit pas d'individus isolés, pour lesquels seuls la seconde Pâque a été instituée). Selon l'avis de R. Juda, comment agira-t-on s'il y a juste deux parts égales, ou autant de gens purs que d'impurs ? Selon R. Aba au nom de Rab, on rendra une personne impure au contact d'un ver, de façon à fixer la majorité du côté des impurs ; selon Samuel, on enverra une personne pure au loin (autre façon de fixer la majorité). Cet avis de Samuel est conforme à celui qui dit qu'il suffit d'une voix pour faire incliner la majorité du côté des impurs ; car, d'après l'avis contraire (qu'une seule voix ne suffit pas en ce cas), il faudrait en renvoyer deux. L'avis précité de Rab (de rendre une personne impure) est conforme à celui de R. Eléazar qui dit : lorsque le public est impur pour cause de contact aux charognes, ou aux vers, il offrira le sacrifice dans cet état impur, s'il n'y a pas dans le voisinage assez d'eau pour prendre le bain de purification ; mais s'il y en a, les gens impurs de cette dernière façon seraient tenus de se purifier, afin de ne pas l'offrir à l'état impur (il faudrait donc alors, pour obtenir une majorité d'un côté, recourir au procédé de Samuel, celui du renvoi des personnes).

R. Eléazar dit : soit que l'impureté provienne du vase sacré servant de récipient, soit des mains impures par contact, soit du couteau impur, la règle sera la même pour l'offre de l'agneau pascal en cet état. Si l'assemblée se compose pour un tiers de gens atteints de gonorrhée, d'un second tiers d'impurs par contact d'un cadavre, et d'un troisième tiers de gens purs, quelle sera la règle ? Selon R. Mena au nom de Hiskia, les gens atteints de gonorrhée et les impurs par un cadavre forment la majorité qui l'emporte sur les gens purs, et par conséquent le sacrifice sera offert à l'état impur ; seulement les gens

1. Mischnâ, tr. *Menahôth*, II, 9.

atteints de gonorrhée ne prendront pas part au premier (en raison de la gravité de leur cas), ni au second sacrifice en Iyar (ayant été englobés légalement dans le premier). Selon R. Zeira au contraire, la participation d'un homme atteint de gonorrhée constitue un acte de rebellion ouverte contre les décisions du grand tribunal (puisqu'en cet état il est formellement interdit de rien offrir) ; or, comme il a été dit qu'un tel homme rebelle ne compte pas pour faire pencher la balance, ni en augmentation, ni en diminution, il en sera de même pour l'agneau pascal (ils ne seront adjoints à aucun des autres tiers). Lorsque dans une compagnie de gens l'un d'eux est devenu impur, sans que l'on sache qui l'est[1], tous devront s'ajourner à la seconde Pâque (comme individus isolés) ; mais lorsque dans toute l'assemblée une personne restée inconnue est devenue impure, selon R. Zeira, tous l'offriront à l'état impur; selon R. Oschia, ils l'offriront en restant dans leur état douteux (sans s'exposer à une autre impureté), et ce dernier avis paraît explicable seulement selon ce qu'a enseigné R. Oschia, en disant (IX, 1) : le doute a été maintenu afin de ne pas entraîner la pénalité du retranchement pour chaque individu isolé (qui, à défaut de la première Pâque, devrait l'offrir à la seconde)[2]. R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakich[3] : pour un enseignement ignoré (passible de sacrifice), on compte la majorité d'après le nombre total des habitants de la Palestine; mais au point de vue de l'impureté pour l'agneau pascal (et la question d'ajournement s'il n'y a pas de majorité), on se dirige d'après le nombre des personnes présentes au parvis du temple. Comptera-t-on d'après le total des 3 séries qui entrent tour à tour au parvis sacré, ou seulement d'après la première? R. Yossé b. R. Aboun répond : on additionne même ceux qui sont en dehors (sur le point d'entrer). R. Josué b. Lévy dit : au point de vue de l'enseignement ignoré, on comptait tous les habitants limitrophes, depuis les environs de Ḥamath jusqu'au canal d'Égypte (pour constituer la majorité). R. Tanḥouma dit, au nom de Houna, que R. Josué b. Lévi se fonde sur ce qu'il est écrit (I Rois VIII, 65) : « Salomon célébra à ce moment la fête, ainsi que tout Israel avec lui, en grande assemblée, depuis la contrée de Ḥamath jusqu'au torrent d'Égypte » (voilà donc ce qui constitue l'assemblée complète).

7. Si après l'aspersion du sang de l'agneau pascal on apprend qu'il est impur, le pardon de cette faute involontaire sera racheté par le grand prêtre muni du frontal (Exode, XXVIII, 38). Mais si le sacrificateur était impur, ce pardon ne lui est pas applicable[4], car il a été dit : en cas d'impureté (imprévue) pour le sacrifice de naziréat ou de Pâque, le frontal provoquera le pardon si le sang d'aspersion est devenu impur (et a été répandu en cet état sans le savoir) ; mais ce même pardon n'est pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. Selon le commentaire *Qorban 'Eda*, il y aurait le risque de cette pénalité pour avoir mangé des saintetés à l'état impur. 3. Tr. *Horaïoth*, I, 6 (f. 46a). 4. Vu l'invalidité, il faudra offrir le sacrifice à la 2e Pâque.

applicable à l'impureté inhérente au sacrificateur. S'il survient une impureté du sol (de se trouver au-dessus d'une tombe sans avoir pu le prévoir), le porteur du frontal (le grand-prêtre) causera le pardon.

La Mischnâ (disant que le grand-prêtre, par le frontal, obtiendra le pardon pour le sang d'aspersion devenu impur) parle du cas où ce sang se trouvait déjà dans le vase lorsque l'impureté est survenue ; mais s'il est devenu impur au moment de la réception (dès son écoulement de la gorge), cet acte équivaudra à la réception de l'eau (il n'a pas de valeur légale, et il n'y a pas lieu à pardon). D'où sait-on que le même pardon est applicable en cas de doute d'une impureté cadavérique [1] survenue par le sol? C'est que, dit R. Jacob b. Aḥa au nom des rabbins, comme il est écrit (Nombres, IX, 10) : *ou sur une route lointaine pour vous,* il s'agira, à l'instar de celle-ci, seulement d'objets découverts, à l'exclusion d'une tombe ignorée, enfouie dans le sol (pour celle-là, on ne sera pas tenu d'ajourner la seconde Pâques, comme l'exigent d'autres impuretés). On le sait donc bien pour l'accomplissement du sacrifice pascal ; comment le sait-on aussi pour les Naziréens ? On le déduit, selon R. Yoḥanan au nom de Rab, de ce qu'il est écrit (ibid. VI,9) : *s'il meurt quelqu'un auprès de lui* : comme ce décès « auprès de lui » a lieu à découvert, il s'agira de même, exclusivement d'objets découverts, à l'exclusion d'une tombe enfouie dans le sol, non à découvert. Est-ce que le même pardon par le frontal a lieu, si l'assemblée est devenue impure pour s'être trouvée au-dessus d'une tombe inconnue? (Pourra-t-elle manger la chair?) Oui, par *a fortiori* : si, pour le particulier, le cas d'une impureté connue est sans valeur (au point d'entraîner l'ajournement à la seconde Pâque), tandis que celle du doute provenant du sol cède devant la solennité pascale ; à plus forte raison celle-ci cède s'il s'agit d'un sacrifice du public, pour lequel même une impureté connue d'avance n'obvie pas à l'accomplissement du sacrifice pascal. Mais, fut-il objecté, il arrive parfois que telle mesure moins sévère pour le particulier, le sera davantage pour le public (et il n'y a donc pas lieu de raisonner par *a fortiori*). Ainsi, l'allègement pour le particulier consiste en ce que, si l'impureté a été révélée avant que le sang ait été versé, on suppose qu'elle n'est survenue qu'après ce fait, afin de maintenir la validité du sacrifice, et de ne pas obliger le propriétaire à recommencer lors de la seconde Pâque ; tandis qu'à l'égard du public, la gravité est telle que si cette impureté est révélée avant l'aspersion du sang, elle est considérée comme survenue après cet acte, de façon que la consommation de la chair (qui serait permise auparavant) devient interdite. De même, il y a un cas d'allègement pour le Nazaréen pur, en ce que si cette impureté du sol lui est révélée avant qu'il ait versé le sang, on la suppose connue après cet acte, de façon à ce que (une fois libéré de toutes ses obligations) il n'ait plus à offrir de sacrifice d'impureté ; tandis qu'à l'égard du Nazaréen impur, il y a cette aggravation que si cette impureté du sol est connue après

1. Jér., tr. *Nazir*, IX, 2 (f. 57c).

l'aspersion du sang, on considérera ce fait comme une impureté nouvelle, et il faudra offrir un sacrifice de pardon pour chaque impureté, puisqu'un enseignement le prescrit formellement pour chaque cas nouveau. Est-ce que le même pardon par le frontal est aussi applicable au sacrificateur de l'agneau pascal devenu impur par une tombe imprévue dans le sol? Oui, par *a fortiori* : pour les maîtres, le sacrifice offert en vue des vieillards, ou des malades (qui n'en mangent pas) n'aura pas de valeur, tandis qu'il sera acceptable en cas de doute sur la présence d'une tombe dans le sol; à plus forte raison, l'acte accompli dans ce dernier cas sera valable à l'égard du sacrificateur, qui pourra remplir son office même s'il est malade, ou vieux. Cela ne prouve rien, fut-il répliqué ; car, pour les maîtres, bien d'autres impuretés peuvent les atteindre pendant le cours de l'année, sans obstacle à l'envoi des sacrifices, tandis que le cohen servant devra cesser l'office à la moindre impureté ; et, en raison de cette aggravation, il en sera sans doute de même pour l'impureté cadavérique du sol, lors du sacrifice pascal. Quelle sera donc la règle? R. Naḥman répond au nom de R. Mena : de l'expression « pour vous » (ibid), qui est au pluriel, on déduit que l'ajournement a lieu, tant pour l'impureté personnelle au maître que pour celle du cohen devant le servir [1]. On sait donc quelle est la règle pour l'agneau pascal; comment la déduire à l'égard du Naziréen? R. Yossé dit au nom de R. Ḥisda : on avait supposé dans l'assemblée des études que l'expression (susdite) « auprès de lui » a pour but d'exclure de la règle relative à la pureté du naziréen le cohen qui offre le sacrifice ; mais comme il a été enseigné ensuite que la règle est la même pour le naziréen comme pour la Pâque, cela prouve que les déductions à tirer sont également semblables. On considère comme tombe dans le sol [2] un cadavre enterré dans du chaume, ou de la paille, ou dans de la terre, ou dans des cailloux; mais s'il est enfoui sous l'eau, ou sous une grotte, ou dans une fente de rocher, il ne sera pas considéré comme tel. Voici la règle générale à ce sujet : chaque fois qu'il s'agit d'un objet qu'il n'arrive jamais d'enlever, le cadavre est considéré comme tombe ignorée dans le sol; au cas contraire, il sera considéré comme tel. Puisqu'il arrive que l'on enlève la paille ou le chaume, il faut en conclure que la règle comprise dans cette classe est contraire à l'enseignement de R. Yossé — [3].

On appelle tombe ignorée du sol celle dont personne n'a le souvenir. Mais n'y a-t-il pas à craindre que quelqu'un au bout du monde en a connaissance, avec la présomption que cet individu au loin vit encore? On peut répondre avoir trouvé le cadavre entouré de ses richesses (preuve de mort subite).— On a enseigné que l'annulation d'une impureté par suite d'une tombe ignorée du sol n'a lieu que pour celle qui provient d'un cadavre. N'en sera-t-il pas de même à plus forte raison pour celle qui a une origine répugnante (la gonor-

1. Le pardon par le frontal lui sera acquis dans le cas d'impureté par le sol. 2. Avec ses conséquences légales. 3. Suit un passage reproduit du tr. *'Eroubin*, VII, 3, traduit t. IV, p. 274.

rhée)? Car, si un mort, à l'égard duquel il n'y a pas la question du contact par le coucher ou l'action d'être assis, la particularité de la tombe ignorée est applicable; à plus forte raison, il devrait en être de même pour l'homme atteint de gonorrhée, qui comporte la situation de couché ou d'assis? Précisément, c'est pour exclure ce dernier cas qu'il a été dit : la particularité de la tombe ignorée dans le sol est seulement applicable à l'impureté provenant d'un cadavre (l'homme atteint de gonorrhée doit ajourner le sacrifice de l'agneau à la seconde Pâque). On a enseigné ailleurs [1] : Tout sacrifice dont le sang aura été recueilli par un étranger (simple israélite, non cohen), ou par un servant au premier jour de son deuil, ou par celui qui s'est purifié le même jour (dont la purification ne sera achevée qu'au soir), ou un cohen n'ayant pas sur lui tous les vêtements officiels dus, ou ayant omis de se laver les mains et les pieds avant cet office, ou un incirconcis (par suite du décès de ses frères), ou le cohen impur, ou celui qui est assis ou debout sur un ustensile (qui le sépare du sol pavé), ou sur un animal, ou sur son voisin, n'aura pas de valeur. Les savants du midi expliquent que, par l'impureté signalée ici, on entend parler de celle de la gonorrhée, ou d'une plaie lépreuse; mais le cohen impur par suite de contact à un cadavre, ne profane pas le sacrifice (lequel sera valable), de même que s'il est seulement impur par cette dernière cause, il lui sera permis, en vue du public, d'égorger l'agneau pascal. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch à ces savants du midi, ne peut-on pas au contraire déduire l'interdiction de ce cas par *a fortiori* : si, pendant les jours ordinaires de l'année, les propriétaires ont cet avantage de pouvoir envoyer leurs sacrifices au Temple malgré toutes leurs impuretés, ils éprouvent par contre le désavantage pour l'impureté cadavérique de devoir alors ajourner l'agneau pascal à la seconde Pâque; à plus forte raison, le servant, qui le reste de l'année ne peut pas sacrifier s'il est atteint d'une impureté quelconque, ne devrait pas non plus pouvoir offrir l'agneau pascal en cas d'impureté par un cadavre? En outre, Rabbi n'a-t-il pas enseigné que le grand-prêtre, par le frontal, provoque le pardon pour l'impureté arrivée au sang, non pour celle qui atteindrait le corps même (du servant)? On ne saurait dire qu'il est question dans cet enseignement d'une impureté par gonorrhée ou par lèpre, puisqu'il a été dit (à la fin) : en cas d'impureté par une tombe ignorée dans le sol, le frontal cause le pardon. Que répliquent lesdits savants du midi à cette Mischnâ? Ils répondent que le corps dont il est question là s'entend du maître, non du cohen (en ce cas, le frontal ne provoque pas de pardon); quant au sacrifice dû par le naziréen, même pour le sacrificateur devenu impur, il n'y a pas de pardon par le frontal (en raison de l'invalidité d'une telle offrande à l'égard du maître). Est-ce à dire que, selon R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de différence entre le maître et les sacrificateurs (que pour tous deux, en cas d'impureté du corps, il n'y a pas de pardon)? Non, répond R. Jérémie, contre ce raisonnement par *a fortiori* R.

1. Tr. *Zebahim*, II, 1.

Simon b. Lakisch oppose une objection, car ils peuvent dire ceci : les maîtres offrent ce désavantage que l'égorgement de l'agneau pascal accompli pour un vieillard ou un malade est nul, tandis que le servant a cette supériorité sur les maîtres que s'il est vieux ou malade son sacrifice est valable ; or, lorsqu'un raisonnement par *a fortiori* est réfuté par une objection, il devient nul. D'autre part, dit R. Ḥanania, on peut aussi opposer une objection à ce raisonnement, en disant ceci : pour les maîtres, l'omission de la circoncision des fils et des serviteurs est un obstacle au sacrifice de l'agneau pascal ; tandis qu'elle n'est pas un obstacle pour le cohen (elle ne l'empêche pas d'égorger ce même sacrifice), et, par suite de cette objection, ledit raisonnement tombe. R. Issac b. Goufta objecta aux dits savants, en présence de R. Mena : comment peut-on comparer le cas du cohen offrant un sacrifice de particulier, pendant toute l'année, à celui du sacrifice public pascal, puisque l'impureté d'un particulier à Pâques (entraînant forcément l'ajournement au 14 Iyar) n'a pas d'analogie avec le même cas public (qui alors ne sera pas ajourné)? En outre, R. Mena leur demanda : par cohen impur, dont il est question dans ledit enseignement, on entend nécessairement celui qui est impur par la gonorrhée ou la lèpre, dont le pardon n'est pas encore accompli (défectueux sous ce rapport) ; or, il a été enseigné que le cohen imparfaitement pur est inapte au service ; et s'il profane le sacrifice, bien qu'il ait déjà pris un bain de purification (dont l'effet sera complet plus tard), à plus forte raison il le profane avant de s'être purifié, et à quoi bon parler du cohen impur? De même, dans quel cas s'agit-il du cohen purifié le même jour (inapte encore au service avant le coucher du soleil)? Il ne saurait être question des suites de l'impureté par contact d'un mort ; puisqu'un cohen impur de cette façon ne profane pas les sacrifices, à plus forte raison il ne les profane pas après un commencement de purification de ce contact ; et il ne saurait pas non plus être question du contact d'un ver, car une telle impureté est encore moins grave que le contact d'un mort? R. Samuel répond au nom de R. Judan qu'il s'agit d'un cohen purifié du même jour, non pour avoir été atteint lui-même de gonorrhée, mais pour avoir touché à un tel homme (cas moins grave, mais qui exige néanmoins l'attente jusqu'au soir, sous peine de profanation). Les rabbins de Césarée expliquent (selon lesdits savants du midi, que toute la Mishnâ traite du cas de gonorrhée) : celui qui est purifié du même jour n'a vu qu'une émission (spermae), n'étant impur qu'un jour ; l'impur est celui qui en a vu deux (pour ce cas plus grave, on n'est pur, qu'après 7 jours d'attente) ; enfin, celui qui en a vu trois est soumis (comme vrai gonorrhéén) à l'obtention d'un pardon (au devoir d'offrir un sacrifice). Est-ce que, selon l'opinion de ces savants du midi, celui qui a touché au gonorrhéén ressemble à celui qui en est atteint lui-même? (Subit-il les mêmes lois?) On peut répondre à cette question d'après ce que R. Eliézer au nom de R. Oschia a déjà déduit (ci-dessus, § 5) du verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera le péché des consécrations ;* la faute inhérente aux victimes offertes sera achetée par le frontal, non celle des desservants. Or, pour le sang qu'il s'agit de

verser à l'autel il ne saurait y avoir le péché de gonorrhée, mais celui d'avoir touché celui qui en est atteint; de même, par contre, la faute des desservants consiste même dans le contact de celui qui est atteint de gonorrhée (sans l'être eux-mêmes, et le pardon par le frontal ne leur est pas applicable). Cela prouve que si l'assemblée réunie pour offrir l'agneau pascal est seulement impure par contact des gonorrhéens, elle n'offrira pas le sacrifice en cet état impur (et s'ajournera à la seconde Pâque).

8. Si l'agneau pascal est devenu entièrement impur ou en majeure partie, on le brûlera devant le sanctuaire avec le bois de l'autel. Si la moindre part est devenue impure, ainsi que le reliquat (après minuit), on le brûlera dans sa propre cour, ou sur son toit en se servant de son bois. Les avares le brûlent (en ce cas) devant le sanctuaire pour profiter du bois de l'autel (sans user le leur).

R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : on est tenu de le brûler ainsi, afin de proclamer en public la faute commise à cet égard (le défaut de soin qui a laissé survenir l'impureté). Si l'on offre de le brûler devant l'autel en employant son propre bois, il va sans dire que c'est interdit et qu'on ne l'écoute pas (pour ne pas rendre honteux celui qui n'en n'a pas) ; s'il offre de le brûler sur son toit, on ne l'écoute pas à plus forte raison (puisqu'il échapperait ainsi à la réprimande publique). Selon R. Jérémie au nom de R. Ila, on brûle la majeure partie impure avec du bois de l'autel, afin de faire ressortir qu'au cas suivant (s'il s'agit seulement d'une moindre part impure), l'avare seul emploiera le bois consacré ; et ce qui le prouve, c'est que nulle part on ne lui attribue cette désignation d'avarice (en un tel cas), comme on le fait ici (afin de le blâmer, sans empêcher toutefois la combustion). Quant à ce qui est dit plus haut (III 8), que si après être sorti de Jérusalem on s'aperçoit avoir de la viande sacrée en main, on la brûlera en tous cas au sanctuaire avec du bois de l'autel, c'est une facilité accordée à cet homme à titre d'hôte, ou voyageur (considéré comme étranger, dépourvu de bois). R. Yoḥanan dit [1] : il y avait une tour sur la montagne du Temple, que l'on nommait Bira. Selon R. Simon b. Lakisch, on donnait ce nom à toute la montagne sainte, selon ce verset (I, Chroniques, XXIX, 19) : *d'établir un parvis et de construire le sanctuaire, que j'avais préparé* (terme applicable à toute la montagne).

9. Dès que l'agneau pascal a été emporté hors de Jérusalem, ou s'il est devenu impur, on le brûlera aussitôt (le même jour du 14 nissan); mais si le maître est devenu impur, ou s'il est mort, il faut attendre pour brûler la victime, qu'elle ait changé d'aspect [2]. R. Yoḥanan b. Broqa dit de la brûler aussi de suite, puisque cette chair n'a pas de consommateurs.

1. B., tr. *Zebahim*, f. 104b. 2. Le texte mischnique du *Talmud Babli* ajoute : « on le brûlera le 16. »

On a enseigné [1] que R. Ḥiya explique ainsi les distinctions établies par la Mischnâ : si la défectuosité est inhérente au corps même de la victime, on la brûlera aussitôt ; mais si c'est par suite du décès, ou de l'impureté des maîtres, c'est un défaut indirect, qui n'entache pas l'animal lui-même, et, dès lors, il faut attendre un changement d'aspect (comme p. ex. le défaut du reliquat, se produisant dès le lendemain matin et entraînant la combustion). R. Yossa dit qu'un enseignement dit formellement : au premier cas de la Mishnâ, le corps même de l'animal est devenu défectueux, et il faudra le brûler de suite ; au second cas, le défaut inhérent à autrui ne l'entache pas, et l'on attendra un changement d'aspect. R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Néhémie (dans l'enseignement qui va suivre) et R. Yoḥanan b. Broqa (dans notre Mishnâ) exprimant au fond le même avis : il a été enseigné (au sujet du bouc expiatoire que Moïse ordonna de brûler, Lévit. X, 16) que, selon R. Néhémie, le bouc expiatoire a été brûlé en raison du premier jour de deuil (porté par Aron et ses fils pour la mort de Nadab et Abihu) ; R. Juda et R. Simon lui opposent que, loin d'avoir été brûlé pour cette cause, il l'a été par suite du contact d'impureté avec les cadavres [2] ; car, si c'était la cause du deuil, ce n'est pas un bouc seul qui eût été brûlé, mais tous les trois devant être offerts en ce jour (celui de la néoménie, celui de Naḥschôn, et celui de la consécration officielle, qui avait lieu à ce moment) ; ou bien encore, comme Pinḥas était présent, sans être en deuil, ce cohen aurait pu le consommer, et il n'y pas lieu de le brûler ; ou bien encore, même pour les gens en deuil, ce bouc devenait un objet permis après l'arrivée de la nuit.

Pourquoi, selon l'opinion de R. Néhémie, la loi ne dit-elle pas de brûler les deux autres boucs, en les énumérant? En effet, selon lui, tous trois ont été brûlés (et l'on trouve, dans le verset précité, une allusion aux trois). Quant à l'objection faite, que Pinḥas aurait dû pouvoir manger les boucs et les préserver de la combustion, on la résout en disant qu'à ce moment il n'avait pas encore reçu l'investiture de la prêtrise (comme il l'eût après le meurtre de Zimri, qui mit fin à la peste). Enfin, Aron n'avait pu en manger dès le même soir, car R. Néhémie est d'avis que la loi du deuil est applicable aussi à la nuit. R. Jérémie dit : leur avis est aussi partagé par R. Yossé le galiléen (dont il sera question plus loin). On a enseigné ailleurs [3] : Si l'on a reçu le sang d'un sacrifice expiatoire dans deux verres, dont l'un s'est vidé hors du parvis, celui de l'intérieur conserve sa valeur (de façon à maintenir la validité du sacrifice); si l'une de ces parts de sang a coulé vers l'intérieur, selon R. Yossé le galiléen, l'externe reste valable pour l'aspersion (et le sacrifice conserve sa valeur), mais selon les autres sages, le tout est impropre ; car, dit R. Yossé le galiléen, si au dehors qui est une place pour laquelle la pensée seule (l'intention de l'y verser) rend le sang impropre, on ne considère pas comme sorti (placé au dehors) le reliquat resté à l'intérieur ; à plus forte raison pour l'intérieur, à l'égard duquel la

1. Tossefta à ce tr., ch. 6. 2. On l'a donc brûlé pour un défaut inhérent au maître, selon l'avis de R. Yohanan b. Brôqa. 3. Tr. *Zebahim*, VIII, 12.

pensée (l'intention de l'y verser) ne le rend pas impropre, le reliquat externe ne doit pas être considéré comme entré, et doit pouvoir servir à l'aspersion. S'il a été importé à l'intérieur pour servir au pardon, ce sang devient aussitôt impropre, même avant d'avoir servi, dit R. Eliézer ; selon R. Simon, c'est seulement après la cérémonie que ce sang devient impropre. R. Juda dit : si on l'a importé par mégarde, ce sang est valable. Pour tous les sangs impropres qui ont été répandus sur l'autel, le frontal ne suscite pas le pardon, sauf pour le cas d'impureté, seul objet dont parle le verset où il est question de pardon par le frontal [1], mais il ne rachète pas la faute de la mise du sang au dehors. R. Éléazar dit qu'il y a encore cette différence entre R. Yossé le galiléen et les autres sages : selon le premier, le sang se trouvant à l'intérieur n'est qu'un défaut indirect, n'empêchant pas la validité du sacrifice, puisque selon lui s'il y a une partie au dehors, la validité subsiste ; selon les autres sages, c'est un défaut direct inhérent au corps même du sang, puisque même la partie restée sur place, selon eux, devient défectueuse par le déplacement du reste. Les rabbins justifient leur avis, en expliquant ainsi ce verset (Lévit, X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire, vous deviez pouvoir le manger;* ils disent que s'il n'y a pas eu une partie de sang transportée à l'intérieur, il est autorisé pour le service [2] ; si donc une partie se trouvait à l'intérieur, on eût bien fait de brûler le tout. R. Yossé le galiléen au contraire explique ce même verset autrement ; comme tout le sang ne se trouvait pas à l'intérieur, « on devait pouvoir le manger ; » et seulement si tout le sang se trouvait à l'intérieur, on eût bien fait de brûler le sacrifice. Or, les rabbins se fondent sur ce qu'il est dit (ib. VI, 23) ; *tout sacrifice expiatoire dont on aura apporté du sang sera consumé*, n'y eût-il qu'une partie du sang. R. Yossé le galiléen au contraire invoque le verset (ib. X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire*, soit le tout ; quant au verset précité (VI, 23), il est applicable à ce que, selon un enseignement, R. Yossé dit : tout le chapitre biblique (où il est question de combustion du sacrifice) se rapporte seulement aux taureaux, ou aux boucs, qui doivent être entièrement brûlés comme sacrifices d'expiation intérieure (non à ceux du dehors), afin d'indiquer qu'en cas de consommation de ces victimes on est coupable d'avoir transgressé une défense négative, et d'enseigner que s'il leur arrive un défaut, on les brûle dans le Temple même (non hors du camp). Mais, lui objectèrent les autres sages, comment d'après toi sait-on qu'un sacrifice expiatoire externe devient impropre si son sang a coulé à l'intérieur ? Ce n'est pas de ce verset (VI, 23), que l'on tire cette déduction, mais de celui qui dit (X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire*, etc. ; or, on n'y emploie pas l'expression « du sang » (en partie), mais le terme « le sang, » soit en entier. Cette réponse est faite seulement selon R. Akiba, qui admet l'interprétation que si une partie « du sang » est déplacée, non le tout, il faut le brûler (d'après R. Yossé, on tire cette déduction du verset Lévit. X, 18).

1. Jér., tr. *Yôma*, II, 1 (f. 39c). 2. Sifra à Lévit., nº 8.

10. Les os, les nerfs et le reliquat doivent être brûlés le 16 Nissan; et si le 16 se trouve être un samedi, on les brûlera le lendemain 17, car cette combustion n'est pas assez grave pour l'emporter sur les solennités du samedi ou des jours de fête.

Quant à l'os qui n'a pas de chair sur lui, R. Yoḥanan interdit de le briser ; R. Simon B. Lakisch le permet. Mais, objecta R. Yoḥanan à son interlocuteur, notre mischnâ ne dit-elle pas : « les os, les nerfs et le reliquat doivent être brûlés le 16 Nissan, » ce qui implique forcément l'os dépouillé (sans quoi, s'il restait de la chair, elle serait condamnable comme reliquat), et s'il était permis de le briser (comme le prétend R. Simon B. Lakisch), pourquoi ne pas le casser au lieu de le brûler ? C'est que la moelle qui y est contenue constitue un reliquat destiné à la combustion. Mais pourquoi ne pas la brûler (puisqu'elle seule constitue le reliquat), afin de pouvoir ensuite tirer parti de l'os ? On a voulu indiquer que, même pour retirer une partie devenue impropre, on ne brisera pas d'os de l'agneau pascal. R. Eléazar dit : il n'est pas nécessaire de recourir à cette explication, admettant même qu'un tel retrait est permis ; et R. Simon b. Lakisch justifie le refus de pouveir briser l'os selon l'avis de R. Jacob, qui est d'avis qui si un os a eu une heure d'aptitude au culte (qu'il y était apte en principe) et plus tard il est devenu impur, il est défendu de le briser. R. Imi au nom de R. Eliézer explique pouquoi la Mischnâ prescrit de brûler au 16 Nissan les os, les nerfs et les restes, parce qu'en les brûlant plus tôt, on serait aussi coupable que d'avoir brisé l'os. Samuel dit : il est permis au besoin de compter pour une part (afférente à l'un des associés de l'agneau pascal) la moelle de la tête, ou la cervelle, non celle qui est à l'intérieur des os ; la première est admise, parce qu'on peut la retirer à travers l'oreille, tandis que c'est impossible, pour la seconde, sans briser l'os. R. Yoḥanan permet de mettre en compte cette dernière moelle (parce qu'il permet au besoin de brûler l'os pour le retrait, sans que ce soit équivalent au bris). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan le défend en principe, mais l'admet en cas de fait accompli. Puisque R. Yoḥanan l'admet en cas de fait accompli, pourquoi ne dit-il pas de brûler l'os (ce qui n'équivaudrait pas au bris), afin de porter la moelle en compte? On craint la perte de cette part sacrée, si par mégarde tout brûlait. D'après Samuel, on devrait pouvoir brûler le reliquat de moelle dans l'os et tirer profit de ce dernier? C'est interdit, parce qu'il partage l'avis de R. Jacob qui dit : si un os a eu une heure d'aptitude au culte et plus tard il est devenu impur, il est défendu de le briser —[1].

R. Aboun b. Hiya dit : lorsque la Mishnâ dit de pouvoir brûler même le soir du 17 ce qui a été ajourné jusque là, elle se conforme à l'avis de R. Ismael ; comme il dit à l'égard de l'enfant à circoncire qu'après avoir laissé passer le temps fixé par la loi, il est permis de le circoncire, aussi bien le jour que la nuit ;

1. Suit une phrase que l'on trouve déjà au tr. *Sabbat*, II, 1 (traduite t. IV, p. 29).

de même ici, comme le temps de la combustion est passé, on pourra brûler les dits objets, soit le jour, soit la nuit.

11. Toutes les parties susceptibles d'être mangées dans le bœuf (déjà durcies) peuvent aussi être consommées dans l'agneau le plus tendre, ainsi que les pointures de l'épaule et les tendons, ou cartilages. Celui qui brise un os d'un agneau pascal pur sera passible de la pénalité des 40 coups de lanière ; mais on n'encourra pas cette peine si l'on en laisse, fût-il pur, ou si l'on brise un os de l'agneau devenu impur.

Les nerfs tendres (qui durciront plus tard) peuvent, selon R. Yoḥanan, être comptés à titre de viande comestible [1]; selon R. Simon b. Lakisch, ils ne compteront pas comme tels (en raison de leur état futur). Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de Zeira, est-ce que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ne sont pas en opposition ici avec leur discussion exprimée ailleurs ? Puisqu'il est dit [2] : « Voici les corps dont la peau rend impur à l'égal de la chair même, savoir la peau humaine et celle du porc domestique ; R. Yossé y comprend aussi la peau du sanglier, ou la peau qui recouvre la bosse encore tendre du chameau (n'ayant pas encore porté de charge), celle qui se trouve sur la tête du veau, ou celle de la fente des sabots, ou celle de la matrice, ou celle d'un fétus, ou celle de la partie charnue sous la queue de l'animal, ou la peau « du hérisson, du crocodile, de la salamandre, de la limace » (Lévit. XII, 30); selon R. Juda, l'avant-dernière espèce est l'égale de la taupe (dont la peau est distincte de la chair). Toutefois, si l'une de ces peaux a été tannée, ou si on les a seulement étendues en vue de la tannerie, elles restent pures (non susceptibles d'impureté), sauf la peau de l'homme. R. Yoḥanan b. Nouri dit : les huit espèces de reptiles énoncés dans la loi (ib. XXI, 29), sont munies de peaux. Toutefois, dit R. Yoḥanan, il est vrai qu'il y a égalité entre la peau et la chair au point de vue de la défense d'en manger et de l'impureté ; mais cela ne va pas jusqu'à entraîner la pénalité des coups de lanière, comme c'est le cas pour la charogne, en cas de consommation (en raison de la dureté future). » Or, Rabbi nous a enseigné une Mischnâ complète (anonyme), sans établir de distinction entre l'interdit, ou la peine des coups de lanière, ou l'impureté (sous toutes ces faces, donc, il considère la peau à l'égal de la chair, contrairement à sa théorie). De même R. Simon b. Lakisch se contredit, puisqu'ailleurs il considère la peau à l'égal de la chair (considérant son état actuel), tandis qu'ici il ne la considère pas ainsi ? Il y a cette différence, répond R. Juda b. Pazi, qu'ailleurs il s'agit de peau, laquelle durcira certainement, tandis qu'ici il s'agit de nerfs durcissant moins. N'est-ce pas d'autant plus une contradiction à l'égard de R. Simon b. Lakisch ? Puisqu'ailleurs où il s'agit de peau devant durcir plus tard, elle est considérée pourtant comme de la chair ; à plus forte raison, devrait-il en être de même des nerfs, qui durcissent moins ?

1. Le commentaire a le vieux mot français : *tendrons*. Cf. Jér., tr. *Synhédrin*, VIII, 2 (f. 26a). 2. Jér., tr. *Sabbat*, XIV, 1 (t. IV, p. 149); tr. *Houllin*, IX, 2.

(Pourquoi donc ne comptent-ils pas pour une part à manger)? C'est que, dit R. Abin, R. Simon b. Lakisch déduit de l'expression «vous mangerez la chair» (Exode XII, 8), que l'on ne mangera pas de nerfs (il ne met pas leur qualité en question). Les rabbins de Césarée disent que R. Ḥiya et R. Issi diffèrent d'avis au sujet de cet énoncé de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : le premier intervertit les avis exprimés par ces deux rabbins (attribuant l'avis d'un interlocuteur à l'autre) ; le second adopte la version qui vient d'être exposée ici. Le premier, admettant l'interversion des opinions, n'a pas à réfuter les objections présentées (n'ayant plus de désaccord à justifier).

De combien sera la brisure d'un os à l'agneau pascal, pour que l'on soit coupable? Selon R. Yossé ou R. Zeira au non de R. Yoḥanan, elle sera telle, que la main, en frôlant cette rupture, s'écorcherait. R. Yôna ou R. Zeira et R. Aba disent tous deux quelle mesure a été adoptée : le premier adopte pour mesure que la main s'écorche en passant ; le second fixe pour mesure même l'arrêt de l'ongle[1]. D'après ce dernier avis, c'est à plus forte raison interdit si la main s'écorche en y touchant ; mais le premier avis, parlant seulement de la main écorchée, n'implique pas l'accroc de l'ongle. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch admettent tous deux que l'on est seulement coupable pour le bris de l'os s'il y a de la chair, et si c'est du côté où celle-ci se trouve. S'il en est ainsi, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Samuel b. Aba, on ne serait jamais coupable de bris, à moins d'avoir écrasé l'os sous une pierre (ce qui n'est guère admissible). Comme il est dit (ibid.) : l'os, on en déduit qu'il y a culpabilité pour chaque os brisé (même en plusieurs ruptures). Ceci est vrai (qu'il y a une seule faute pour chaque os), s'il n'y a eu qu'un avertissement ; mais s'il y a eu plusieurs avertissements pour le même os, comme p. ex. si après l'avoir brisé une première fois, malgré l'avertissement, on le brise une seconde fois, on est deux fois coupable. Mais, demanda R. Jérémie, n'est-ce pas en contradiction avec R. Simon b. Lakisch, qui permet de briser un os sur lequel il n'y a pas de chair? Non ; il veut seulement dire qu'une telle rupture n'entraîne pas la pénalité des coups, mais elle est interdite.

« On n'encourra pas cette peine, dit la Mischnâ, si l'on en laisse, fût-il pur, ou si l'on brise un os de l'agneau devenu impur. » Cette restriction de la Mischnâ, dit R. Aboun au nom de R. Éliézer, est applicable au cas où, dès le principe, l'agneau pascal a été offert à l'état impur ; mais si l'état impur n'est survenu qu'après la présentation, on tient compte de la pureté primitive, et la rupture d'os entraîne la pénalité des coups. Mais, objecta R. Yoḥanan à R. Simon b. Lakisch, n'est-il pas dit plus loin (§ 12) que si une partie de membre dépasse l'enceinte, l'on coupe cette partie jusqu'au contact de l'os, puis on le pèle jusqu'à ce que l'on atteigne la jointure, d'où l'on coupe cette partie en la brisant ; pourquoi donc n'est-ce pas permis au milieu de l'os (du moment qu'il n'y a plus de chair au-dessus)? C'est interdit à cause de la moelle qui s'y trouve. Mais pourquoi, en enlevant cette chair de l'os, ne pas s'arrêter

1. B., tr. *Houllin*, 17b.

à la jointure, en la brisant? C'est interdit par crainte d'une rupture de l'os sous de la chair.

12. Si une partie de membre dépasse l'enceinte (qui lui est assignée), l'on coupe cette partie jusqu'au contact de l'os, puis on le pàle jusqu'à ce que l'on atteigne la jointure, d'où l'on coupe ce qui dépasse. Pour les saintetés autres que l'agneau pascal, dont il n'est pas défendu de briser les os, on le rompt par un coup de hache. Ce qui se trouve à partir du battant de la porte, vers l'intérieur, est considéré comme étant au-dessus ; si c'est tourné vers l'extérieur, on considère cette partie comme externe. Enfin, ce qui est placé dans les meurtrières de l'enceinte de Jérusalem, ou sur l'épaisseur du mur, est considéré comme à l'intérieur.

R. Simon et R. Josué b. Lévi disent au nom de Bar-Padieh : deux parties (d'une demi-olive chacune), dont l'une se compose de sacrifice rejeté (par suite d'une pensée défectueuse) et l'autre de reliquat arriéré, seront jointes pour constituer l'impureté des mains[1] ; elles n'entraîneront de pénalité, en cas de consommation, qu'en ayant au moins la mesure d'une olive. Est-ce qu'elles rendent l'oblation impropre à la consommation par leur contact? Oui, par *a fortiori* : si elles rendent impures les mains, qui à leur tour entacheraient l'oblation; à plus forte raison leur contact direct la rend impropre. Comment considérera-t-on le défaut survenu à une sainteté de dépasser la limite sacrée? Rendra-t-elle aussi les mains impures par son contact, ou non? Or, si l'on admet qu'un tel contact rend les mains impures (à l'instar du rejet de sacrifice, ou du reliquat), il faudrait dire que le rejet et le reliquat ne rendent pas l'oblation impropre au manger (ni d'autres consécrations) ; si au contraire il est admis que ces derniers rendent impropre l'oblation, il faudrait prévenir que le défaut de dépasser l'enceinte ne ressemble pas à ceux du rejet et du reliquat ; car, s'il n'en était pas ainsi (que l'excédant, une fois impur, propage aussi l'impureté), on devrait dire aussi que la partie restée à l'intérieur devient impure du même coup? Anssi, R. Abin dit que le rejet et le reliquat rendent l'oblation impropre, de même que le défaut d'excédant la rend impure ; quant à la propagation de l'impureté à la partie interne (quoique cachée), elle est seulement admise selon R. Méir, tandis que la présente Mischnâ exprime l'avis des autres sages. Mais R. Yoḥanam n'a-t-il pas dit[2] que si un objet impur est déchiré, il n'est plus considéré comme adhérent dès que la majeure partie est détachée, et il sera dès lors pur? De même ici, puisque la majeure partie est coupée, on devrait la considérer comme détachée, non cachée, et c'est par le contact qu'elle rendrait la partie interne impropre au service? Non, répond R. Ḥanania, il s'agit du cas où l'on coupe par fragments (non le tout), que l'on rejette au fur et à mesure. R. Aba dit au nom de R. Juda : on ne considère pas comme sacré l'espace situé au-dessous des portes de Jérusalem ; de cette façon, dit R. Jérémie au

1. Cf. ci-après, X, 7 (9); B., tr. *Méila*, 17b. 2. B., tr. *Houllin*, f. 123b.

nom de R. Samuel b. Isaac, les lépreux (tenus de se retirer hors du camp) pouvaient se mettre là à l'abri du soleil, en été, et de la pluie en hiver. De même, on ne considérait pas comme sacré l'emplacement qui se trouvait au-dessous du seuil de la montagne sainte, afin que les gonorrhéens puissent y trouver un abri en été contre le soleil, et en hiver contre la pluie. Mais cette analogie est-elle fondée, puisque le lépreux n'a aucune place où se refugier, tandis que le gonorrhéen en a, pouvant se mettre à l'abri dans toute la ville de Jérusalem, en dehors du camp des Lévites, ou montagne sainte ? (pourquoi donc ne pas déclarer sacrées les portes de cette dernière ?) C'est que, répond R. Yoḥanan b. Madia au nom de R. Pinḥas, puisque nous savons que les rabbins déposent leurs sandales sous la porte d'entrée de la montagne sainte [1], on en conclut que cet emplacement n'est pas consacré. R. Saul demanda à R. Ḥiya le grand comment l'on considère les toits de Jérusalem au point de vue de la sainteté ? De ce que le proverbe dit, répondit-il, « si l'on célèbre la Pâque dans la maison, les chants d'allégresse retentissent [2] au dehors », on conclut que les toits de Jérusalem sont tenus pour sacrés. R. Jérémie, R. Mescha et R. Samuel b. R. Isaac disent au nom de Rab que les toits de Jérusalem sont tenus pour profanes. Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas : tout ce qui est à l'intérieur de la porte est considéré comme étant au dedans, et ce qui est à l'extérieur de la porte est au dehors, y compris les toits ? On peut répondre que notre Mishnâ, en englobant les toits dans l'enceinte sacrée, parle des maisons basses, dont le sommet se confond presque avec l'espace de la cour. Mais n'y est-il pas dit que les meurtrières, ou fenêtres, et le sommet de la muraille sont considérés comme situés à l'intérieur? Là aussi, fut-il répondu, il s'agit d'une maison si basse, que ses murs se confondent avec l'air ambiant de la cour. C'est conforme à ce qu'a dit R. Aḥa au nom de R. Ḥinena : par le verset *il renversa remparts et murailles* (Lament., II, 8), on voit qu'il y avait à l'intérieur de l'enceinte un petit mur bas, se confondant avec le sol. A quoi bon parler des fenêtres pratiquées dans la muraille, si même le sommet est considéré comme sacré ? Il a fallu en parler, répond R. Aḥa, pour déterminer l'état d'une fenêtre qui se trouverait au-dessus de la porte ; car, bien que l'espace situé au-dessous de la porte d'entrée à Jérusalem soit profane, la fenêtre sise au-dessus sera sacrée. Ainsi, l'on a enseigné au nom de R. Juda : les galeries situées au-dessous du Temple sont profanes, tandis que le sommet du Temple est sacré. En effet, dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, une Mishnâ dit formellement [3] : Il y avait une cellule servant de cabinet d'aisance, et voici la règle de convenance adoptée : si c'est fermé, on sait qu'il y a quelqu'un ; si c'est ouvert, il n'y a personne. Mais, objecta R. Yossé, est-ce que la question de besoins à satisfaire est en rapport avec l'impureté (qui ne pourrait se produire en un lieu consacré) ? Ne s'agit-il pas simplement de propreté ? D'où donc sait-on que les galeries étaient pro-

1. Tr. *Berakhôth*, IX, 8. 2. Littéralement : les chants d'allégresse brisent le toit (Schuhl, *Sentences*, p. 419). 3. Tr. *Tamid*, I, 1.

fanes? De ce qu'il est dit : s'il était arrivé un accident (pollutio) à un cohen, celui-ci se retirait par la galerie circulaire qui passait sous le Temple, où des lumières brûlaient de distance en distance, jusqu'à ce que l'on arrivait à la salle de bains. Or, si cette galerie était sacrée, au lieu de la contourner longuement, l'impur devrait la quitter par le chemin le plus court (cela prouve donc qu'elle était profane).

13. Si deux compagnies mangent du même agneau dans une seule maison, les uns peuvent se tourner d'un côté pour manger, les autres de l'autre côté (n'étant pas tenus de se joindre), et le réchaud d'eau servant à couper le vin sera placé au milieu. Lorsque le servant se lève pour verser, il avalera ce qu'il a dans la bouche avant de se retourner pour servir un membre de l'autre compagnie ; puis il pourra manger de celle-ci. De même, une fiancée timide (rougissant de manger dans l'assemblée) peut se tourner pour manger (sans crainte de constituer une série à part).

Il est écrit (Exode, XII, 46) : *Tu n'emporteras pas cette chair de la maison en dehors*. Ce dernier terme explétif (*au dehors*) indique que non-seulement cette chair ne devra pas sortir de la maison, mais même pas de la compagnie. Ceci prouve, dit R. Juda, que l'on est coupable si l'on a porté de l'agneau hors de la compagnie. Mais, demanda R. Mena, si du verset « tu ne l'emporteras pas au dehors » on déduit que l'on est déjà coupable en le faisant sortir du milieu de la compagnie ; à plus forte raison le serait-on pour le transport au dehors de la maison ? (Et pourquoi en parler ?) Il a fallu, réplique R. Imi, parler du transport en dehors de la maison, pour le cas où l'on a porté d'une compagnie à l'autre, dans deux maisons ; l'on est alors deux fois coupable, 1° pour avoir enfreint la défense de le porter *hors de la maison*, 2° pour celle du transport *au dehors* (de la compagnie). Si après la constitution d'une réunion d'individus pour manger l'agneau pascal, l'un d'eux a porté au dehors l'équivalent d'une olive, il est coupable ; si ce sont deux ou trois individus, ils ne sont pas coupables, parce qu'il leur est loisible de constituer un groupe à part ; seulement, ils ont le tort de ne pas suivre le précepte affirmatif qui dit de le manger dans une même maison. Selon R. Simon, ce n'est pas même en opposition avec le dit précepte affirmatif, puisqu'il est écrit (ibid. 7) : *Dans les maisons où on le mangera* ; ce pluriel indique que l'agneau pourra être mangé au besoin dans deux maisons. Ce n'est pas à dire que les mêmes consommateurs pourront s'installer dans deux places différentes, puisqu'il est écrit d'autre part (ib. 46) : *On le mangera dans une seule maison* ; et ces déductions se justifient, en ce que l'agneau pascal pourra être mangé (en deux portions) dans deux maisons différentes, mais les consommateurs ne peuvent pas s'installer en deux places. Selon R. Simon, il est permis aussi aux consommateurs de s'installer en deux places diverses. Comment explique-t-il le verset qui dit formellement « de le manger dans une seule maison »? Cela signifie, selon lui, qu'il ne faut pas qu'une

partie de la compagnie le mange en étant placée dans l'intérieur, tandis que l'autre partie sera placée au dehors. [Même un homme seul qui aurait emporté de la compagnie l'équivalent d'une olive, s'il est assez influent pour entraîner peut-être toute la compagnie à sa suite, ne sera pas coupable d'infraction à la défense négative du transport au dehors [1]]. R. Ḥiya b. Aba demanda : à quoi bon dire que, selon R. Simon seul, un particulier qui aurait emporté une part au dehors ne serait pas en opposition avec le précepte affirmatif « de le manger dans une maison » ; ce doit être de même permis selon les autres sages, puisqu'au cas où toute la compagnie est susceptible de se laisser entraîner, on n'enfreint pas la défense négative, ni le précepte affirmatif.

Lorsque le servant placé près du four (pour surveiller l'opération de rôtir l'agneau) mange par mégarde la valeur d'une olive, s'il est habile, il en mangera à satiété (puisqu'une fois déplacé, il ne pourra plus en avoir) ; si les autres membres de la compagnie dont il fait partie veulent lui faire honneur, ils viennent se ranger auprès du four pour manger en commun avec lui ; au cas contraire, on se contente de lui donner sa part, pour qu'il puisse terminer son repas sur place.

Là-bas (à Babylone), on a dit que la fin de l'enseignement précédent (de lui donner sa portion à part) est conforme à l'avis de R. Simon (qui permet de le manger en deux places diverses), parce que l'on n'avait pas entendu l'opinion de R. Ila, R. Issi, ou R. Eléazar au nom de R. Oschia, disant : tous reconnaissent qu'avant d'avoir commencé à manger, il est permis de découper l'agneau en deux portions, pour le manger séparément, et de même tous admettent (y compris R. Simon) qu'une fois le repas commencé, on ne devra plus se séparer pour finir de manger en une seconde place. La discussion porte seulement sur le cas où, après s'être attablés en commun, une poutre se déplace du plafond et force chacun de se sauver : selon R. Simon, chacun enlèvera sa part, et la mangera en une place distincte ; selon les autres sages, chacun ne pourra pas continuer à manger le reste ailleurs. S'il en est ainsi [2], dit R. Ḥiya b. Aba ou R. Yossé b. Ḥanina, celui qui porte de cette chair au dehors ne devrait être coupable qu'au moment de la manger ? En effet, déclarèrent R. Samuel et R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la culpabilité n'a lieu qu'à ce moment. Mais, objecta R. Zeira, n'est-il pas dit que si un particulier a emporté l'épuivalent d'une olive en dehors de la compagnie, il est coupable de ce fait, sans perdre son droit de participation à ladite compagnie pour le manger ; n'en résulte-t-il pas qu'il est coupable pour ce transport, même avant d'avoir mangé ? Car, s'il ne l'était qu'après ce fait, à quoi bon dire qu'il conserve le droit de participer au manger ? En effet, dit R. Yossé, il s'agit du cas où l'on a déjà mangé la part pascale, et pourtant l'on ne perd pas le droit de participation au manger, parce que, dès le transport au dehors, on l'a rendu inapte au culte, et la partie mangée en cet état impropre est non ave-

1. Selon le commentaire *Qorban 'eda*, la phrase entre [ ] est à effacer d'ici.
2. Si le point capital du délit consiste dans la consommation.

nue (elle devra être reprise). D'où sait-on que le fait même de le transporter au dehors rend le sacrifice impropre ? De ce qu'il est dit : il peut arriver, après une première rupture d'os, qu'on le brise une seconde fois (l'on sera 2 fois coupable) ; mais le transport, même répété, n'entraîne qu'une culpabilité. Ceci prouve que déjà le premier transport rend l'agneau inapte au culte, et le port du reste n'a pas d'importance. Peut-être, au contraire, faut-il en déduire que l'on est seulement coupable pour le transport après en avoir mangé (voilà pourquoi le premier transport n'est pas blâmable). Il est évident que si les uns ont commencé à manger, pendant que le reste de la compagnie devenait impur, les premiers auront droit à la part des seconds et mangeront le tout; de plus, si une partie de la compagnie ayant mangé est devenue impure, qu'il reste quelques membres de ce groupe qui n'ont pas encore mangé et sont purs, ils bénéficient de tout le reste (de la part restante des autres). Mais si tous ont commencé à manger et que les uns sont devenus impurs, ceux qui sont restés purs ne bénéficient pas de la part des autres. Le droit d'un homme seul s'étend sur toutes les pièces d'une même maison (il peut se rendre de l'une à l'autre tout en mangeant) ; une compagnie de gens n'a pas cette faculté[1]. Mais notre Mishnâ ne parle-t-elle pas de deux compagnies mangeant dans la même maison ? (ce qui semble impliquer l'occupation de deux pièces différentes dans la même maison). Il est seulement question de deux compagnies ; s'il n'y en a qu'une, elle n'occupera qu'une pièce de la maison. Mais comment la Mishnâ dit-elle que le réchaud d'eau à couper le vin devra rester au milieu des groupes et que le servant, circulant au milieu d'eux, usera de certaines précautions pour manger ? (ne devrait-il pas, comme individu isolé, avoir la faculté de circuler librement dans toute la maison?) Non, la place même que le servant occupe (en commençant le repas) désigne qu'il fait partie d'un groupe. Mais, fut-il objecté, n'est-il pas dit ensuite dans la Mishnâ : « la fiancée tournera la face pour manger » (sans dire pour cela que cette disposition spéciale la fait considérer comme étant d'un autre groupe, dont elle ne peut pas être détachée)? Non, répond R. Ḥiya b. Aba, c'est seulement par égard pour sa timidité qu'il lui est permis de se retourner (sans que cet acte la sépare du groupe).

CHAPITRE VIII

1. Lorsqu'une femme habite la maison de son mari et que, lors de l'égorgement de l'agneau pascal, elle a été comprise dans le groupe de son mari et dans celui de son père, elle mangera de l'agneau égorgé par son mari. Si à la première fête qui a suivi son mariage elle est allée (selon l'usage) prendre part au repas de famille chez son père et que cependant, à Pâques, elle a été à la fois comprise dans le groupe du père

1. Tossefta à ce tr., ch. 6, fin.

et dans celui de son mari, elle mangera où elle voudra. Si un orphelin a été compris dans le groupe de chacun de ses deux tuteurs, il pourra manger où il veut. L'esclave de deux associés ne pourra manger chez aucun d'eux (le soir de Pâques) ; sans leur consentement mutuel enfin, celui qui est à moitié esclave et à moitié affranchi (n'étant libre qu'à l'égard de l'un des associés) ne pourra pas manger chez le maître dont il dépend (envers lequel il reste soumis).

R. Yoḥanan dit[1] : pour quatre personnes manquant de pardon (dont l'état de purification sera complet par le sacrifice), on peut l'offrir sans qu'elles le sachent, savoir pour un homme ou une femme atteints de gonorrhée, ou une femme relevant de couches, ou un lépreux, aussi bien que l'homme offrira un tel sacrifice pour son enfant atteint d'un de ces maux, bien que celui-ci soit encore couché au berceau (sans discernement). On comprend qu'il soit question des maladies de gonorrhée, ou de lèpre, pouvant frapper des enfants ; mais comment parler à leur égard de couches? R. Redifa ou R. Yona n'a-t-il pas dit au nom de R. Houna[2], que si une enfant devient enceinte et accouche avant d'avoir les signes de la puberté (duo pila), elle et l'enfant meurent ; si c'est après avoir atteint ce signe, elle et l'enfant vivront ; si enfin elle est devenue enceinte avant ce signe et qu'elle enfante après, elle vivra et l'enfant mourra ; comment donc peut-on parler d'une enfant qui accouche? Il peut arriver (d'après ce qui vient d'être exposé) d'avoir à offrir ce sacrifice pour son enfant devenue enceinte avant ce signe et devant accoucher après l'avoir eu. Mais, à partir du moment où elle a contracté une union, n'est-elle pas sortie de l'autorité paternelle, de sorte que le sacrifice offert alors pour elle par son père serait nul? En effet, la règle générale indiquée pour la fille a seulement pour but d'aviser qu'il arrivera à l'homme d'offrir le sacrifice pour sa femme sourde (inconsciente). Dans les cas énumérés par R. Yoḥanan, il n'est pas question du soupçon d'adultère, car de telles hypothèses sont inadmissibles, comme l'a dit R. Zeira ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan : si une enfant mineure mariée a commis un adultère[3], elle est considérée comme n'ayant pas de volonté (a été violée) et ne devient pas interdite à son mari ; de même, il n'y a pas à supposer d'offrande de sacrifice pour une femme sourde qui est soupçonnée d'adultère, vu l'impossibilité d'accomplir la cérémonie dans laquelle elle doit répondre au cohen : *Amen, Amen* (Nombres, V, 22). Toutefois, dit R. Abin, il y a une distinction à établir pour la femme soupçonnée d'adultère, et pour elle il sera loisible à l'homme d'offrir le sacrifice, pour qu'il n'y ait pas d'obstacle à suivre le précepte biblique (lors des fêtes) : *tu te réjouiras avec ta famille* (Deuteron. XIV, 26).

R. Jérémie dit au nom de R. Yoḥanan[4] : il est permis de déterminer pour

1. Jér., *Sôta*, II, 1 (f. 17[d]) ; B., tr. *Nedarim*, 35[b]. 2. Jér., *Yebamôth*, I, 2 ; B., ibid., 12[b]. 3. Jér., tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16[c]). 4. Jér., tr. *Nazir*, II, 5 (f. 52[a]).

quelqu'un l'offrande de naziréat qu'il doit, non de la sacrifier sans son assentiment. De même, dit R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, il est permis de fixer pour son prochain le sacrifice d'expiation, dû pour avoir mangé par mégarde de la graisse interdite, non de l'offrir sans son assentiment. Enfin, dit R. Zeira au nom de R. Éléazar, il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir, après avoir eu toutefois son assentiment pour fixer la victime. En effet, dit R. Éléazar, la mischnâ le confirme, en disant: « lorsqu'une femme est chez son mari et que, lors de l'égorgement de l'agneau pascal, elle a été comprise à la fois dans le groupe de son père et dans celui de son mari, elle mangera de l'agneau égorgé par son mari. » Or, pourquoi est-il nécessaire de dire qu'elle mangera chez celui-ci ? Si c'est au cas où chacun instruit de ce qu'a fait l'autre insiste pour l'avoir à sa table, c'est l'habitude générale de la femme de déclarer qu'elle veut rester avec son mari ? Il faut donc dire que la Mischnâ parle du cas où nul ne savait rien des projets de l'autre ; en ce cas, la femme mangera avec le mari (avec lequel, en toute présomption, elle pensera rester ; mais l'offre du père n'est pas acceptable, ayant eu lieu en dehors de son assentiment). Toutefois, on peut dire aussi qu'il s'agit du cas où tous sont au courant des désirs de chacun : et R. Jérémie vient dire aussi au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de ce cas dans notre Mischnâ. Mais est-ce que l'avis précité de R. Yoḥanan (des quatre personnes pour lesquelles on peut sacrifier sans leur assentiment) n'est pas opposé à celui de R. Éléazar, qui vient de dire qu'il est permis d'égorger l'agneau pascal pour son prochain sans que celui-ci le sache, à condition qu'il ait eu connaissance de la fixation de la victime? (Pourquoi R. Yoḥanan permet-il même de le fixer sans l'assentiment d'autrui ?) C'est que le sacrifice pascal diffère du sacrifice d'expiation : l'agneau pascal pourra encore servir de sacrifice, lorsqu'il aura grandi entre le moment de la désignation et l'instant de l'égorgement ; mais une fois qu'une victime est désignée pour le sacrifice de l'expiation on ne peut plus attendre qu'elle grandisse, ni l'utiliser au pardon d'une autre faute. Quant à ce que la Mischnâ dit que la femme comprise dans deux groupes, en connaissance de cause, mangera chez son mari seul, il s'agit, selon R. Yoḥanan, du jour de fête où son père l'engage à rester avec son mari. Quel est le jour nommé ainsi [1] ? C'est, répond R. Yossa b. R. Aboun, le premier jour de fête où, après que la femme est allée chez son père celui-ci l'engage à rejoindre son mari. Si cette mesure a été suivie pour la première fête, quelle sera la règle pour la seconde fête? Sera-t-elle libre d'aller où il lui plaît? Elle sera toujours tenue de rejoindre le mari. Quelle sera la règle pour une veuve, comprise à la fois dans la famille de son mari et dans celle de son père ? On peut le savoir d'après l'enseignement suivant (à la fin) : « Si au premier jour de fête elle est allée chez son père pour prendre le repas avec lui, et qu'elle a rejoint son mari, elle pourra une autre fois aller où il lui plaît ; aussi longtemps que cette démarche n'a pas été faite, elle sera chaque

1. Jér., tr. *Kethoubôth*, VII, 4 (f. 31b).

fois soumise au devoir de rejoindre le mari. » Or, il est seulement question ici d'une veuve ; au cas où elle habite toujours la maison du défunt mari, elle devra continuer à manger là. Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. R. Aboun ; au cas où elle a des enfants et son mari est mort, la femme n'ayant rien dit sera dans la présomption de vouloir rester cher elle.

R. Eléazar dit[1] : le devoir de l'agneau pascal pour les femmes est obligatoire, et pour l'accomplir, on enfreint au besoin la solennité sabbatique. R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Eléazar : pour les esclaves, c'est un acte facultatif, et par conséquent, il ne prédomine pas l'observance du repos sabbatique. Quelle est (pour eux) la règle des azymes ? Selon R. Eléazar, c'est une consommation obligatoire pour eux ; selon R. Zéira, c'est un point en discussion (et celui qui déclare l'agneau pascal obligatoire impose aussi l'obligation de l'azyme) ; selon R. Ila, c'est obligatoire d'après tous (même si la consommation de l'agneau est facultative). Il y a un enseignement en faveur de chacune des opinions. En faveur de l'avis de R. Zéira, on peut invoquer qu'il est dit : la première nuit, on est tenu de manger de l'amer, de l'azyme et de l'agneau pascal ; les autres jours, c'est facultatif. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ila, en disant : du verset « tu ne mangeras pas de pain levé auprès de lui ; pendant sept jours tu mangeras des azymes, du pain de misère » (Deutéron. XVI, 3), on conclut que tous ceux qui sont soumis à la défense de ne pas manger de pain levé sont aussi bien soumis au précepte affirmatif de manger l'azyme ; et comme les femmes subissent la défense de ne pas manger de pain levé, elles sont également tenues de manger l'azyme. Mais n'est-il pas enseigné que tout précepte affirmatif dépendant d'une époque fixe (comme l'azyme est obligatoire le premier soir) est seulement imposé aux hommes, non aux femmes? Pour l'azyme, répond R. Mena, il y a cette gravité de plus, parce que l'affirmation (de le manger) vient à la suite de la défense (de ne pas manger de l'opposé ; voilà pourquoi les femmes suivent, en ce cas, la même loi) —[2].

« Si un orphelin a été compris dans le groupe de chacun de ses tuteurs, dit la Mishnâ, il pourra manger où il veut. » La Mishnâ ne parle que d'un petit orphelin (sans discernement) ; mais dès qu'il est grand (et qu'il a conscience), il est considéré comme s'étant fait admettre en même temps dans deux groupes différents. Or, en ce cas, dit R. Ḥiya[3], on est tenu de manger de celui des deux agneaux qui a été égorgé le premier (l'assentiment est définitif dès le premier). En effet, dit R. Yossé, cet avis de R. Ḥiya est confirmé par la Mishnâ suivante (§ 2), disant : « Si quelqu'un commande à son serviteur de lui égorger pour la Pâques un chevreau et un agneau, il devra manger le premier seul. — L'esclave des deux associés, est-il dit ensuite, ne pourra manger chez aucun des deux. » R. Yossé l'explique ainsi : il n'est pas permis à un maître d'interdire tout à fait au serviteur sa participation à l'agneau pascal (puisqu'il y est tenu), mais il peut lui dire

1. Jér., tr. *Kiddouschin*, I, 7 (f. 61c). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Halla*, IV, 12 (traduit t. III, p. 312). 3. Tossefta à ce tr., ch. 7.

ne pas vouloir le compter pour tel agneau, et seulement pour tel autre. Il arrivera parfois qu'un esclave sera compté pour trois agneaux à la fois ; c'est au cas suivant : comme esclave de deux associés, il devra figurer à part dans le nombre de gens réuni pour un agneau acheté à frais communs ; si l'un des deux l'affranchit pour sa part, l'esclave devra faire partie d'un agneau dont il paie à moitié sa part, et l'autre moitié est payée par le second maître ; lorsqu'enfin il se trouve entièrement affranchi par les deux associés, il devra se faire admettre dans un troisième groupe, où il paie sa part entière. En ce cas, demanda Samuel b. Aba, est-ce que ledit esclave peut manger de n'importe lequel des trois qu'il voudra choisir? Certes, il le peut, dit R. Yossé ; sans quoi, s'il ne pouvait pas choisir celui des trois qu'il veut, il ne pourrait pas être englobé dans le groupe pascal, de crainte que son maître, après réflexion, l'affranchisse, et il se trouverait qu'une partie de la consécration devenue impropre (par le changement de destination) serait mêlée au vrai sacrifice (ce qui ne saurait avoir lieu). R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Zeira, demanda si un maître est dispensé de son devoir par la consécration qu'un esclave a faite pour lui? Cela va sans dire, fut-il répliqué, puisque la Mischnâ dit (§ 2) : celui qui prescrit à son esclave d'aller égorger pour lui l'agneau pascal, etc. Toutefois, il est question là d'un acte accompli avec l'assentiment du maître ; mais la demande porte sur le cas où l'égorgement a eu lieu sans que le maître le sache[1]. — « Enfin, est-il dit, celui qui est à moitié esclave et à moitié affranchi ne pourra pas manger chez le maître dont il dépend. » A ce sujet, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, celui qui à moitié esclave et à moitié affranchi épouse une femme (au jour où il est dépendant), accomplit un acte sans valeur (n'étant pas entièrement libre) ; de même, la répudiation faite dans ces circonstances est nulle ; selon Samuel, celle-ci est valable (en raison de la validité du mariage qui aurait eu lieu au jour de liberté). Cet avis de Samuel est conforme à R. Juda, comme il a été enseigné[2] : un voleur à moitié esclave et à moitié libre est coupable (responsable), selon R. Juda ; les autres sages le dispensent de toute pénalité (ne tenant pas compte de sa demi-liberté).

2. Si quelqu'un dit à son esclave d'aller égorger pour lui l'agneau pascal, soit chevreau, soit agneau, il le mangera ; si l'esclave a égorgé les deux, le premier seul sera mangé (le second sera brûlé). S'il ne se souvient plus de l'ordre du maître, il devra égorger un chevreau et un agneau, en raisonnant ainsi : si le maître a désiré un chevreau, l'agneau sera pour moi ; s'il a désiré un agneau, le chevreau sera pour moi. Si le maître a oublié son dire, il faudra brûler les deux offrandes (en raison du doute), sans être tenu toutefois de recommencer à la seconde Pâques.

R. Ḥiya a enseigné (ci-dessus, § 1) : lorsqu'on s'est fait admettre en même

1. Point non résolu. 2. Jér., tr. *Guittin*, IV, 5 (f. 46a).

temps dans deux groupes différents pour l'agneau pascal, on est tenu de manger de l'agneau qui a été égorgé le premier. En effet, dit R. Yossé, cet avis de R. Ḥiya est confirmé par notre Mischnâ, disant : si quelqu'un a commandé à son esclave de lui égorger pour la Pâque un chevreau et un agneau, il devra manger le premier seul. — Quant à la « dispense de recommencer le sacrifice à la seconde Pâque » (en cas d'oubli total, motivant la double combustion), R. Eléazar et R. Yoḥanan disent tous deux que c'est conforme à R. Nathan, qui déclare que l'aspersion du sang de ce sacrifice, sans la consommation, suffit à le rendre valable. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aba b. Mamal : on peut justifier ce cas, même d'après les autres sages, en disant que l'oubli du maître a eu lieu dans l'intervalle de temps entre l'égorgement et l'aspersion (en ce cas, tous admettent la validité). R. Ḥiskia dit que l'un des rabbins demanda, ou, selon d'autres, lui-même posa l'objection : notre Mischnâ n'a-t-elle pas dit auparavant que « s'il a oublié l'ordre donné par le maître, il devra égorger un chevreau et un agneau, etc. ? » (Il s'agit donc d'un doute antérieur à l'égorgement, avis justifiable selon R. Nathan seul). R. Yoḥanan dit : si l'on a déterminé la victime pascale avant de se convertir, pour l'offrir après la conversion, ou si avant d'être libre un esclave la fixe, et qu'ensuite il est affranchi, ou si avant d'atteindre l'âge de puberté (duo pila) on la détermine, et qu'ensuite l'on atteint cet âge, dans tous ces cas, il faudra participer à un groupe réuni pour une autre victime pascale (en raison du grave changement survenu). R. Judan dit : chaque fois qu'en raison du doute sur la validité du sacrifice pascal la consommation est interdite, sans que l'on soit tenu de recommencer à la seconde Pâque, on exprime l'avis de R. Nathan seul, sauf pour avoir versé le sang du sacrifice d'expiation, ou du sacrifice de péché (la veille de Pâques après le quotidien) : en ce cas, le doute sur le point de savoir si l'aspersion a eu lieu le jour, ou la nuit, équivaut d'après tous au doute du pardon, lequel sera considéré comme acquis (et on pourra manger de cette victime).

3. Si quelqu'un annonce à ses enfants qu'en égorgeant l'agneau pascal, il comprendra dans le groupe celui d'entr'eux qui entrera le premier à Jérusalem, dès que le premier est entré en majeure partie, il a acquis cette part, et il en fera profiter ses frères en même temps que lui. Dans le dénombrement des personnes réunies pour manger le même agneau pascal, il faut compter qu'il revienne à chacun l'équivalent d'une olive. On pourra être compris dans un groupe, ou s'en retirer, jusqu'au moment de l'égorgement; selon R. Simon, on pourra encore se retirer jusqu'au moment de l'aspersion du sang.

R. Yoḥanan dit : ce n'est pas absolument d'égorgement qu'il est question là, mais de fixation de la victime (après l'égorgement, il serait trop tard pour admettre plusieurs personnes dans le groupe) ; pourtant, la Mischnâ emploie le terme d' « égorgement »: c'est que le père veut stimuler ses fils à se hâter. R. Eléazar dit au nom de R. Oschia : c'est une condition du tribunal que lors-

que l'un détermine l'agneau pascal, l'autre met de côté l'argent destiné à payer sa part au premier, et il est admis que cet argent devient spontanément profane (quoique l'équivalent en nature ne soit pas encore sacrifié). Est-ce à dire que l'argent payé au propriétaire de l'agneau devient profane entre les mains de ce dernier contre la part cédée, puis retourne à l'état sacré (à défaut d'un équivalent sacré immédiat, et le propriétaire devra l'utiliser exclusivement en objets sacrés) ? Ou dira-t-on que, dès le principe, l'argent est censé avoir été reçu en vue de la consécration future de l'agneau ? (la réception ayant précédé la consécration, l'argent peut-il rester profane ?) Il y a une différence pratique entre ces deux raisonnements, au cas où le second a déterminé p. ex. une somme de cent *mané* à dépenser pour l'agneau pascal, et le propriétaire l'admet pour la moitié, ou 50 m. : s'il est reconnu que l'argent sort des mains du débiteur à l'état profane et devient sacré chez le propriétaire de l'agneau, le reliquat de l'autre moitié d'argent reste profane ; mais s'il est admis que, d'avance, le propriétaire est supposé avoir reçu l'argent du participant futur, tout ce que ce dernier lui avait destiné commence par être sacré (ne devenant profane qu'aux mains du propriétaire), et le reliquat est sacré. Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa, au nom de Samuel b. Aba, qu'arriverait-il si le propriétaire de l'agneau accueille l'autre gratuitement pour une part ? (Est-ce que tout l'argent destiné à celle-ci resterait sacré ?) Il faut donc dire que l'argent ne commence pas par quitter les mains du débiteur à l'état profane pour devenir ensuite sacré, mais l'inverse a lieu. C'est l'avis professé par d'autres sages (savoir R. Simon b. Lakish), comme il a été enseigné[1] : pour l'argent du salaire donné à une prostituée, il est permis d'acheter des sacrifices, mais d'un tel salaire remis en nature, soit du vin, de l'huile, de la farine, ou tout objet de ce genre susceptible d'être offert directement sur l'autel, il est interdit de tirer parti ; toutefois, il sera permis d'utiliser les objets consacrés que cette femme aura reçus, c'est-à-dire, selon l'explication de R. Simon b. Lakisch, sa part à l'agneau pascal ou au sacrifice (pacifique) des fêtes. Or, il résulte de là que l'argent ne commence pas par sortir à l'état profane pour devenir ensuite consacré ; car, s'il devenait plus tard sacré, il devrait être interdit comme ayant servi au salaire d'une prostituée (c'est qu'il n'en est pas ainsi). Toutefois, cela ne prouve rien, et R. Simon b. Lakisch permet cependant d'utiliser cet argent, parce qu'il n'est nullement venu aux mains de cette femme (ladite part au sacrifice n'étant qu'un équivalent pour elle). Ce qui prouve qu'il faut l'entendre ainsi, c'est qu'il est dit ailleurs[2] : lorsque le vœu de ne tirer aucun profit de son prochain a été prononcé, celui-ci pourtant pourra offrir pour l'autre les nids d'oiseaux, dus soit par les gens atteints de gonorrhée, soit par les femmes relevant de couches. Or, celui qui a prononcé le vœu peut accepter un tel service, parce qu'il ne lui entre rien dans les mains ; de même ici (pour le salaire de la prostituée), parce qu'elle n'a pas touché le montant, sa participation au sacrifice est admise. R. Jacob b. Aḥa dit au nom

1. *Temoura*, VI, 4. 2. Tr. *Nedarim*, IV, 2 (3).

de R. Imi que R. Yoḥanan et R. Simon B. Lakisch diffèrent d'avis sur le point suivant[1] : l'un permet de consacrer un objet le jour de fête ; l'autre le défend. Les rabbins de Césarée précisent cette discussion, en disant : c'est R. Yoḥanan qui permet en principe de déterminer les sacrifices aux jours de fête ; R. Simon B. Lakisch s'y oppose (même pour ceux que la solennité impose). Selon une version, il est dit que si la veille de Pâques est un samedi, on va chez le marchand d'agneaux (afin de régler le compte plus tard) ; selon une autre version, on ira en ce jour chez le marchand de victimes pascales. La première version représente l'opinion de celui qui permet de consacrer la victime aux jours de fête ; l'autre version se conforme à l'avis de celui qui n'autorise pas une telle consécration en ce jour (il faut donc, d'avance, que ce soient des victimes désignées). Cela prouve que l'argent ne commence pas par sortir à l'état profane, pour devenir ensuite sacré ; car, s'il n'en était pas ainsi, et qu'avant la réception de la victime soit à l'état profane, il devrait être interdit, le samedi, d'aller s'adresser aux marchands de bestiaux, devant aboutir à une consécration interdite ce jour-là (donc, celle-ci est déjà admise d'avance) ; R. Ḥanania et R. Mena expliquent diversement la même discussion : d'après l'un il est interdit seulement de consacrer (en ce jour) ce dont on aura besoin le lendemain ; selon l'autre, l'interdit porte sur les consécrations relatives à l'entretien du Temple (non sur ce qui est offert à l'autel). R. Samei ajoute : même d'après celui qui défend de rien consacrer en ce jour, c'est permis pour la Pâques, parce qu'elle a lieu dans le parvis du Temple, et là on a permis d'enfreindre aux jours consacrés ce qui, au dehors, constitue une mesure d'ordre rabbinique (repos secondaire). — D'où sait-on qu'il faut se compter d'avance pour manger l'agneau pascal ? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 4) : *selon le nombre des personnes*. D'où sait-on que ce dénombrement a seulement lieu jusqu'à l'égorgement ? De ce que le même terme *agneau* est employé ici (pour le sacrifice pascal) et pour l'offre qui eut lieu en Égypte ; comme ce dernier était vivant, non encore égorgé, il en sera toujours de même. — Pourquoi (dans la Mishnâ) R. Simon admet-il pour limite l'aspersion du sang ? C'est que, dit-il, si une partie du groupe meurt avant[2], le sacrifice n'est pas moins valable pour les survivants ; il en sera de même si une partie se retire.

4. Si quelqu'nn pour la part qui lui revient s'adjoint d'autres personnes, il pourra prendre sa part et constituer un groupe isolé avec lequel il mangera, pendant que les autres mangeront de leur côté.

Si parmi les membres de la compagnie il y a un vorace[3], on pourra lui dire de prendre sa part et de manger de son côté. En réalité, non seulement pour la Pâque, mais dans tout festin en commun, συμβολή, on pourra faire cette remarque à une telle personne (la traiter à part) ; pourtant si l'on connaissait d'avance cet individu comme un être vorace, on semble dès le principe (en

1. *Beça*, V, 2 ; B., tr. *Sabbat*, 148b. 2. Entre l'égorgement et l'aspersion. 3. Littéralement (et par enphémisme) : ayant de belles mains.

l'agréant dans le groupe) avoir accepté cette condition. R. Houna dit : si après avoir mis de côté (fixé) la victime pascale, on déclare ne pas vouloir admettre d'autre personne avec soi, nul autre ne devra être admis ; si, en la déterminant, on n'a rien dit, toute personne qui se présentera pourra être admise, comme si elle avait été comptée d'avance. Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, est-ce bien là ce qui a été enseigné ? N'est-il pas dit [1] : de l'expression « si la maison devient trop petite [2], » on déduit qu'il est permis à une compagnie de réduire successivement, pourvu qu'il reste un membre de la première compagnie (constituée lors de la fixation) et un membre de la seconde des adjonctions faites après cela) ; tel est l'avis de R. Juda (qui exige au moins deux présents) ; selon R. Yossé, il suffit d'un membre, soit de la première compagnie, soit de la seconde, pourvu que l'agneau pascal ne soit pas complètement abandonné et qu'il soit mangé. Or, s'il est déclaré que toute personne se présentant pourra être admise comme entrant en compte, pourquoi R. Juda tient-il à ce qu'il y ait un membre de la première compagnie et un de la seconde? En quoi cela importe-il? Il y a une différence entre l'exposé de R. Houna et celui de R. Zeira au cas suivant : si, après avoir déterminé la victime pascale, on y renonce, puis on y revient, en s'adjoignant une autre personne, un tel procédé est permis selon R. Houna (puisqu'en principe, tout nouveau survenant est admis, et que la personne adjointe est supposée avoir fait partie du premier groupe) ; selon R. Zeira, la renonciation rend la victime impropre au service (ayant été tout-à-fait abandonnée). Il y a encore cette autre distinction : d'après l'un, cette consécration est celle d'un particulier et elle est susceptible d'échange [3] ; d'après l'autre, elle est considérée comme faite par deux associés (par suite de l'adjonction du nouveau survenant), et elle n'est plus susceptible d'échange (restera sacrée). Si cent personnes se sont présentées d'un coup pour y prendre part, selon R. Houna, le sacrifice sera valable aussi longtemps qu'il y aura l'équivalent d'une olive pour chaque personne ; au cas contraire, il sera sans valeur ; selon R. Zeira, tous ceux qui reçoivent l'équivalent d'une olive auront rempli leur devoir, et les suivants ne l'ont pas rempli. C'est aussi ce qui a été enseigné : si, après le groupement d'un certain nombre de personnes pour manger ensemble un agneau pascal une foule d'autres se sont présentées, aussi longtemps qu'il y a de quoi donner à chacun la valeur minimum d'une olive, le devoir est rempli ; pour les autres, il ne l'est pas (et ils devront se pourvoir ailleurs).

5. Pour un homme atteint de gonorrhée qui a eu deux écoulements (dont l'impureté dure 7 jours, sans entraîner de sacrifice), on pourra égorger l'agneau pascal avant la fin du 7e jour (au moment où il prendra le bain légal). S'il a eu trois atteintes, on ne pourra égorger la victime pour lui qu'au 8e jour (s'il coïncide avec la veille de Pâques). De même

1. Tossefta à ce tr., ch. 7 ; Mekhilta, section *Bô*, ch. 3. 2. Littéral. : *Celui dont le ménage sera trop peu nombreux ;* Exode, XII, 4. 3. Temoura, II, 1.

pour la femme dont l'état de pureté est douteux, et qui, un jour sur deux, reste sans tache, on pourra égorger la victime au second jour qu'elle compte comme point de départ de la pureté ; si elle a été atteinte pendant deux jours, on peut sacrifier pour elle au 3e jour où elle est intacte ; si elle voit des atteintes trois jours consécutifs (ce qui constitue l'état maladif réel), on n'égorgera la victime qu'au 8e jour de purification.

6. Pour l'homme en deuil (avant l'enterrement du mort), pour celui qui cherche un homme tombé sous un monceau de pierres (et dont on ne sait s'il est mort, ou vivant), pour celui qui a reçu la promesse d'être tiré de captivité à la fête, pour un malade ou un vieillard capable de manger au moins la valeur d'une olive, on pourra égorger l'agneau pascal. Toutefois, dans aucun de ces cas, on n'égorgera l'agneau pour cet individu seul, dont l'état précaire peut l'empêcher de manger, de crainte que le sacrifice pascal reste sans emploi et devienne impropre au culte. Aussi (en vertu de la validité lors de l'égorgement), s'il est arrivé un motif de défectuosité à l'un de ces hommes, ils sont dispensés de recommencer à la seconde Pâques, sauf celui qui cherchait un homme tombé sous un monceau et qu'il a trouvé mort, dont l'impureté l'avait atteint de suite (avant l'égorgement de la victime).

R. Ḥiya a enseigné [1] : pour une femme menstruée, on égorgera seulement la victime au 8e jour (à partir de ce moment seul, au soir, elle peut manger de ce qui est sacré) ; mais, pour l'homme ayant cohabité avec une femme menstruée, on pourra égorger la victime le 7e jour. Cette distinction prouve, dit R. Yossé, que l'homme ayant cohabité avec une telle femme pourra devenir pur (par le bain légal) dès le 7e jour (et la femme, ne pouvant se purifier qu'à la nuit, se trouve reculée d'un jour).

R. Yossé b. R. Aboun, ou Aba b. b. Ḥana dit au nom de R. Yoḥanan : la Mishnâ (§ 6), en parlant de captif, entend celui qui est retenu par des israélites (pour un litige civil), mais non de celui qui est retenu par les païens, car d'eux il est dit (Ps. CXLIV, 8) : *leur bouche profère le mensonge et leur droite ne se lève que pour le parjure.* Quant à la promesse donnée au captif, il s'agit de celui qui se trouve hors de Jérusalem : mais s'il se trouve à l'intérieur, même sans avoir reçu de promesse, il pourra être compté dans un groupe (puisqu'on peut lui faire passer sa part). R. Yona et R. Yossé disent tous deux : autrefois, l'on avait dit que, même par un israélite non circoncis, on peut répandre l'aspersion [2] ; mais nous savons qu'une telle parole est non avenue (que cela n'est pas). R. Simon b. Zabdi a enseigné devant R Ila : comme il est écrit d'une part (Exode, XII, 48) : *alors il pourra s'approcher pour l'accomplir*, et d'autre part (ib. 44) : *alors* (après la circoncision) *il en man-*

1. B., tr. *Yôma*, 6a. 2. Cf. ci-après, § 8.

gera ; on établit une analogie entre les deux termes *alors* ; comme le premier indique qu'il faut être en état (apte) d'en manger, de même le second terme indique que, pour l'égorger, il faut aussi être en état propre à accomplir cet acte (à savoir d'être circoncis). Il arrivera parfois à celui qui fouille un monceau de pierres, sous lequel un homme est enseveli, d'être considéré comme les précédents (de n'avoir pas à recommencer lors de la seconde Pâques, s'il lui survient un accident impur) ; parfois, il ne sera pas considéré comme tel. Si le monceau s'étend en longueur, on peut supposer que l'aspersion du sang de l'agneau pascal a eu lieu avant que cet homme soit arrivé à la place rendue impure par le cadavre ; mais si le monceau est rond et forme une seule voûte, il communique l'impureté dès que l'on entre (en ce cas, cet homme était impur avant l'aspersion, et il devra recommencer la Pâque plus tard). On considère comme étant dans le même cas (et soumis à la même obligation) tous ceux des individus précédemment énumérés auxquels serait arrivé un motif de défectuosité entre l'égorgement et l'aspersion.

7. On ne devra pas égorger l'agneau pascal pour une personne seule, dit R. Juda ; mais R Yossé le permet, et par contre (dit-il), même pour une compagnie de cent personnes incapables de manger la valeur minimum d'une olive, on ne pourra pas l'égorger. On ne formera pas de groupe (pour cette consommation) composé seulement de femmes, d'esclaves, d'enfants.

R. Yoḥanan dit que R. Juda fonde son avis sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 5) : *Tu ne pourras pas égorger l'agneau pascal dans l'une de tes portes*, donnant au mot *une* le sens de *seul* (isolé). Comment son interlocuteur R. Yossé répond-il à cette déduction ? Il applique ce verset à la déduction faite par R. Éliézer b. Mathia, qui dit dans un enseignement[1] : afin de ne pas laisser supposer qu'en cas de partage du nombre des gens d'une assemblée, en purs et impurs, il ne suffise pas d'un seul pour constituer la majorité impure, il est dit : « tu ne pourras pas égorger la victime pascale *pour un seul* » (il en faut au moins deux). R. Yoḥanan dit que R. Juda reconnaît qu'en cas d'aspersion déjà faite, par transgression de l'interdit de sacrifier pour un seul, l'offrande sera pourtant agréée ; et, de plus, s'il a transgressé cet interdit en égorgeant la victime, on lui permet aussi de répandre le sang pour achever le sacrifice. — On a dit dans la Mischnâ « de ne pas former de groupe composé seulement de femmes, d'esclaves et d'enfants ; » car ces sortes de réunions sont généralement dissolues. Bar Kappara enseigne qu'elles sont proscrites, pour ne pas exposer les sacrifices à quelque négligence de la part de ces personnes. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Issi : on ne formera pas de groupe composé seulement de néophytes ; comme leur instruction religieuse laisse encore à désirer, ils ne prendraient pas assez de soins pour le sacrifice pascal, qui serait ainsi exposé à devenir défectueux.

1. Tossefta à ce tr., ch. 6; Sifri à *Deutéron.*, nº 132.

8. L'homme en deuil (le jour du décès de son parent) pourra prendre le bain légal, de façon à avoir la faculté de manger l'agneau pascal à la nuit; mais cette faculté ne s'étend pas à d'autres saintetés. Le jour où l'on reçoit la nouvelle du décès d'un parent, ou celui de la réunion d'ossements retrouvés d'ancêtres, on pourra prendre le bain légal et consommer l'agneau pascal le même soir. Quant au prosélyte converti la veille même de Pâque, d'après l'école de Schammaï, il peut prendre le bain légal en ce jour, puis manger le même soir de l'agneau pascal; d'après l'école de Hillel, la circoncision[1] équivaut à la séparation d'une tombe (comme elle exige des aspersions à intervalles séparés, cette consommation ne lui est pas encore permise).

R. Yossé b. R. Aboun dit : la Mischna (en prescrivant le bain) parle de celui qui se trouve tout-à-coup en état de deuil (perdant un parent), dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'égorgement et le versement du sang ; mais si cet état de deuil survient après l'achèvement de la cérémonie, le sacrifice est désormais agréé[2]. On a en effet enseigné[3] : on nomme deuil d'*ônèn* le laps de temps qui s'écoule depuis la mort jusqu'à l'enterrement ; jusque là, il est interdit de manger des saintetés, selon Rabbi; les autres sages étendent l'interdit à toute la journée. A bien examiner ces avis, il se trouve qu'ils contiennent un allégement et une aggravation selon R. Rabbi, ainsi que des déductions semblables selon les autres sages. Ainsi, il y a un allégement selon l'avis de Rabbi au cas où un mort a été enterré une heure après le décès ; il n'y aura eu qu'une heure d'interdit selon lui, tandis que selon les autres sages il y a alors l'aggravation d'avoir à attendre toute la journée. D'autre part, il y a un allégement selon les autres sages au cas où un mort ne serait enterré qu'après trois jours ; puisqu'ils limitent l'interdit au seul jour du décès et permettent ensuite de manger des saintetés, tandis que, selon Rabbi il faudra attendre, en ce cas, pendant les trois jours. R. Abahou vint déclarer au nom de R. Yoḥanan et de R. Houna que tous deux disent : Rabbi (n'émettant pas son avis dans un but d'aggravation) reconnaît, comme les autres sages, que l'interdit porte sur le jour seul du décès, au cas où l'enterrement a dû être ajourné. On a en effet enseigné que Rabbi le prouve, en disant : le temps du deuil d'*ônèn* cesse à la nuit légalement, puisqu'il est dit dans la Mischnâ : l'homme en deuil d'un mort non enterré peut prendre son bain et manger de l'agneau pascal à la nuit. Ne résulte-t-il pas de ces mots que le deuil du jour entier constitue un interdit légal? (l'avis de ne manger l'agneau qu'à la nuit serait superflu, si ce n'était pas pour préciser la durée de l'interdit). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda, comme il peut s'agir d'un cas particulier, d'un enterrement qui a eu lieu juste au coucher du soleil, on ne peut rien en conclure.

1. Littéralement : la séparation du prépuce. 2. B., *Zebahim*, 100b. 3. Jér., *Synhédrin*, II, 1 ; tr. *Semahôth*, IV, 19.

R. Abahou dit au nom de R. Eléazar : la douleur qu'exprime le terme *ônèn* est seulement applicable au décès d'un parent, comme il est dit (Isaïe, III, 26) : *ses portes gémiront et seront en deuil* (de la mort de leurs gardiens). Mais, objecta R. Ḥiya b. Ada, n'est-il pas dit aussi (ib. XIX, 8) : *les pêcheurs gémiront, et tous ceux qui jettent l'hameçon dans le fleuve seront en deuil?* N'en résulte-t-il pas que l'on s'exprime de même pour déplorer une perte d'argent?) En effet, répond R. Ḥinena, on a seulement voulu dire que l'impureté provenant du deuil d'*ônèn* n'est applicable qu'au deuil pour décès, eu égard à la question de manger des saintetés[1]. On a enseigné[2] : le jour où l'on apprend le décès d'un parent (dans le même mois) équivaut à celui de l'enterrement pour l'obligation de déchirer les vêtements, d'avoir d'autres marques de regret, de compter les sept jours du premier deuil et les trente jours du second deuil ; quant à la consommation des saintetés (comme celle de l'agneau pascal), on considère le jour de la réception d'une telle nouvelle à l'égal de la réunion d'ossements des parents (en ce cas, après avoir pris le bain légal, on peut manger des saintetés le soir). Mais, est-ce qu'après avoir ramassé des ossements, il est permis de prendre le bain et de manger des saintetés aussitôt après ? (Ne faut-il pas attendre la nuit ?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda, où l'enterrement a lieu lorsqu'il fait preque nuit. Dans l'un et l'autre cas (après la réunion des os, comme après l'enterrement), on peut, le même jour, procéder à la purification par le bain, puis manger des saintetés. Mais est-ce qu'après l'enterrement on peut dès la nuit, manger des saintetés ? (La Mishnâ n'indique-t-elle pas au contraire que pour d'autres saintetés, hors de la Pâques, il faut attendre davantage ?) En effet, répond R. Yossé b. R. Aboun, dans les deux cas en question, il s'agit seulement de nouvelles reçues, savoir qu'il est mort un parent la veille, ou que l'on a procédé à la réunion d'ossements ; il est permis alors de prendre le bain et de manger des saintetés le même soir. On a enseigné[3] : le transport d'une bière funéraire d'un endroit à l'autre n'est pas considéré comme la réunion d'ossements. Ce n'est vrai toutefois, dit R. Aḥa, qu'à l'égard d'un cercueil en pierre, qui conserve mieux son contenu que tout autre ; mais dans un cercueil de bois (plus vite exposé à se dissoudre), on considère le maintien à l'égal de la réunion d'ossements (avec ses conséquences). Selon R. Yossé, même dans ce dernier cas, on ne suppose pas qu'il y ait une telle réunion, et l'on appelle ainsi le transport d'ossements dans un linceul, d'une place à une autre. R. Ḥagaï au nom de R. Zeira dit que l'on donne ce nom de réunion d'ossements à l'action même de les ramasser. Aussi l'on a enseigné que la réunion des ossements consiste à les glaner un à un, à partir du moment où la chair s'est désagrégée. On a enseigné : la nouvelle qu'un tel assemblage a été accompli ne donne pas lieu au deuil. Toutefois, dit R. Ḥagaï, c'est vrai lorsqu'on l'apprend le lendemain de l'opération ; mais si on l'apprend le même jour, la

1. Jér., *Horaïoth*, III, 3. 2. Tr. *Semahôth*, ch. XII. 3. Jér., *Moëd qaton*, I, 5 ; *Synhédrin*, VI, 9.

prise du deuil a lieu (même sans avoir été présent). Y a-t-il une mesure dans cette cérémonie, pour qu'il y ait lieu de prendre le deuil? Non, dit Nikomachos en présence de R. Zeira, pour la moindre quantité il faut observer le deuil. C'est ainsi que R. Mena a enseigné à R. Hillel de Kippara qu'il faut déchirer ses vêtements et observer d'autres marques de deuil, selon l'avis de R. Aḥa ; mais, pour un tel assemblage (différant un peu de l'ensevelissement), un cohen ne doit pas se rendre impur, selon R. Yossé. On a enseigné : au moment de cet assemblage, on ne récitera ni complainte, ni lamentations, ni la prière pour les gens en deuil, ni les consolations. La prière du deuil est celle que l'on adresse à Dieu dans les synagogues (« Béni soit le consolateur des affligés »). Les consolations leur sont adressées dans le cercle formé autour d'eux (en quittant la tombe du défunt). Cependant, est-il dit, on dit à ce propos certaines paroles, savoir selon les rabbins de Césarée, des louanges[1] à Dieu (rappelant le dogme de l'immortalité).

Pourquoi dans notre Mischnâ, l'école de Schammaï dispense-t-elle les prosélytes des aspersions qui suivent d'ordinaire la purification? Elle le déduit de l'expresssion explétive « Vous et vos prisonniers » (Nombres, XXXI, 19), en établissant une analogie partielle entre les juifs et les prisonniers Madianites[2]. Comme l'impureté n'a pas eu de prise (de conséquence légale sur vous) jusqu'à votre acceptation de l'alliance sinaïque, de même vos prisonniers (et les prosélytes) ne subissent pas les lois de l'impureté, avant d'avoir été admis dans la communauté d'Israël. Comment l'école de Hillel s'oppose-t-elle à cette déduction? Elle déduit au contraire de la dite expression que l'analogie est complète : comme il vous faut après l'impureté une aspersion au 3e et au 7e jour, il faudra agir de même à l'égard de vos prisonniers, ou prosélytes. Mais cette dernière analogie n'est pas formelle ; car, dit R. Ḥiya b. Joseph, ou Guidal b. Benjamin au nom de Rab, si par transgression de l'interdit, on a versé le sang de l'agneau pour un païen converti en ce jour, ce sacrifice sera agréé (or, il ne le serait pas si l'impureté en question avait une gravité légale). — Si un naziréen est devenu impur dans un emplacement dont le caractère privé est douteux[3], sans que ce soit précisément le jour de Pâques (mais n'importe quel jour), selon R. Oschia Rabba, il devra se raser (aussi bien qu'il est impur pour exiger les aspersions) ; selon R. Yoḥanan, il n'est pas tenu de se raser, comme on a enseigné[4] : pour toute impureté par contact de cadavre, qui exige de la part du naziréen de se raser (de rompre le vœu), il sera aussi tenu d'offrir le sacrifice de pardon ; si l'impureté (moins grave) ne l'exige pas, on ne sera pas astreint au sacrifice (et comme ce dernier a seulement lieu en cas de certitude, il est inapplicable ici). En quoi consiste le doute? Il a lieu, dit R. Yoḥanan, conformément au commencement du chapitre sur le Naziréat (où l'on parle de deux naziréens dont l'un, resté inconnu, est devenu impur) ;

1. C'est là, sans doute, ce qui, plus tard, a donné naissance à la prière du *Kaddisch*, sanctification de Dieu. 2. Sifri, section *Matôth*, nº 157. 3. Dont on ne sait s'il est particulier ou public ; v. tr. *Nazir*, VIII, 1, fin. 4. Ibid., VII, 4.

R. Oschia le grand invoque comme douteux le présent cas (de la survenue de l'impureté dans un emplacement douteux). Si un particulier est devenu impur à Pâques dans un emplacement dont l'état privé est douteux, selon R. Oschia le grand, il devra s'ajourner à la seconde Pâque (comme un cas certain d'impureté) ; selon R. Yoḥanan, on l'enverra à une grande distance de là (en raison du doute, sans l'exposer à une omission volontaire du sacrifice). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : celui qui est devenu impur pour s'être trouvé à l'entrée d'une place funéraire[1], φάρσος, devra être envoyé au loin, en raison du doute d'impureté ; lorsqu'une assemblée réunie à Pâques se trouve sous le coup d'une impureté dans un emplacement d'état douteux, elle devra, selon R. Yoḥanan, accomplir le sacrifice pascal dans le même état douteux[2] ; selon R. Oschia, elle l'accomplira dans l'état impur, et celui-ci reconnaît aussi (à l'instar de son interlocuteur) que le sacrifice devra être accompli ; car ce qu'il dit n'a pas en vue un allègement (que l'on pourra négliger l'agneau pascal), mais au contraire une aggravation. R. Yoḥanan dit au nom de R. Banieh : lorsqu'un israélite incirconcis (par suite de certaines circonstances) se trouve devenu impur, on peut cependant lui faire l'aspersion de pureté[3], puisqu'il est arrivé à nos ancêtres au désert, non circoncis, de recevoir une semblable aspersion (Josué, V, 5). Ceci confirme, dit R. Ḥisda, l'avis de celui qui fixe la date de la circoncision au 11 nissan de cette année[4], car, d'après celui qui serait d'avis de fixer pour cette date le 10 nissan (jour du passage du Jourdain), l'aspersion aurait eu lieu aussitôt après la circoncision (en laissant alors l'espace voulu de 3 jours pour la 2e aspersion). R. Aboun dit : en tous cas (si même la circoncision a eu lieu le 11), on a commencé à compter pour l'aspersion (les 2 premiers jours), lorsqu'Israël était encore incirconcis. R. Éléazar, au nom de R. Hanina, raconte qu'il est arrivé à un grand-prêtre non circoncis d'avoir fait les aspersions, et elles ont été déclarées valables. De même on a enseigné[5] que R. Éléazar b. Jacob dit : il y avait des soldats, στρατιώτης, gardiens des portes de Jérusalem, qui, après avoir été circoncis le 14 nissan, prirent le bain légal en ce jour et mangèrent de l'agneau pascal au soir.

CHAPITRE IX

1. Si quelqu'un étant impur, ou à une grande distance de Jérusalem, n'a pas pu offrir le premier sacrifice pascal (au XIV nissan), il offrira le second (au 14 Iyar). S'il a oublié le premier, ou s'il en a été empêché par la violence, il devra aussi offrir la seconde. S'il en est ainsi (que des cas de force majeure sont une cause d'ajournement), pourquoi le texte biblique parle-t-il seulement de « l'homme impur, ou se trouvant à une

1. Selon Raschi, un champ où la charrue en passant a brisé des ossements, dont la présence était ignorée. 2. Cf. ci-dessus, VII, 6. 3. B., *Yebamôth*, 71b. 4. Sous Josué. L'aspersion devait précéder ; sans quoi, du 11 au 14, il ne restait pas un intervalle franc de 3 jours qui doit séparer les 2 aspersions. 5. Tossefta à ce tr., ch. 7.

grande distance » (Nombres, IX, 10)? C'est pour dire qu'à l'égard de ces deux derniers cas, s'il y a omission nouvelle, la pénalité du retranchement ne leur sera pas appliquée; tandis qu'elle le sera à ceux qui, de plein gré, l'auraient omis à la seconde Pâque, après en avoir été détournés forcément à la première.

Par l'expression biblique « impur par contact d'un mort » (ibid.), on sait qu'un tel individu doit offrir le sacrifice pascal à la seconde époque; mais comment le sait-on pour ceux qui en ont été détournés par la violence, ou qui l'ont oublié? De ce qu'il est dit (ib.) « chacun » (répété deux fois), le second terme servant à appliquer cette règle aux cas de force majeure. Cette extension est justifiée[1] selon R. Akiba (qui tire parti de la répétition des mots); mais comment la justifier selon R. Ismaël, qui n'admet pas de telles déductions? C'est qu'il a enseigné : l'« homme impur » ne ressemble pas à celui « qui est au loin »; le seul point commun entre eux, c'est qu'après avoir été empêchés d'offrir le premier sacrifice, ils doivent offrir le second; de même, ceux qui se seront trouvés forcément dans ce cas devront agir ainsi. Pour celui qui l'a différé de plein gré, on sait qu'il faut offrir le second, dit R. Zeira, par l'expression (ib.) « et *l'*homme », dont l'article (*le*) s'applique à cette extension. Puisque notre Mischnâ dit : « en cas d'oubli, ou d'empêchement par la violence », et R. Ḥiya dit : « en cas d'oubli, ou d'omission volontaire », est-ce qu'il est en opposition avec la Mischnâ? Non, dit R. Yossé, car de la Mischnâ aussi l'on peut déduire que l'omission volontaire du premier est réparable à la 2e Pâque, puisqu'elle parle de cas auxquels la pénalité du retranchement n'est pas applicable, tandis qu'à d'autres cette pénalité le sera; et ceci s'entend évidemment de l'omission volontaire (donc, même celle-ci est réparable par la seconde offrande).

De l'expression « impur par contact d'un mort », on sait seulement que pour une telle impureté, l'ajournement a lieu; mais d'où le sait-on pour l'impureté de la gonorrhée, ou de la lèpre? On le sait de ce qu'il est dit (ib.) : *lorsqu'il y aura un impur, etc.*, expression explétive qui s'étend à toute impureté. Pourquoi alors parler de l'impureté spéciale par contact d'un mort? C'est pour dire qu'un tel individu isolé devra ajourner son sacrifice à la seconde Pâque, non une assemblée entière qui se trouve dans le même cas. Si l'assemblée est impure par une épidémie de gonorrhée ou de lèpre, elle s'ajournera à la seconde Pâque, ainsi qu'au cas d'impureté pour idolâtrie[2], équivalent aux deux précédents. [Il sera donné à Israël de reconstruire la maison d'élection, le Temple[3]]. Un particulier pourra offrir le second sacrifice pascal, non une assemblée; selon R. Juda, même une assemblée l'offrira à la seconde Pâque, puisqu'un tel fait est arrivé sous Ezéchias, comme il est dit (II Chroniques, XXX,

1. Cf. Jér., *Haghigá*, II, 1 (f. 77a); *Yebamóth*, VIII, 1 (f. 8c). 2. V. tr. *Sabbat*, IX, 1 (t. IV, p. 116). 3. La phrase entre [ ] est à supprimer d'après le *Qorban 'Eda;* mais le comment. *Pné Mosché* la justfiie d'après la Tossefta à ce tr., ch. 8, conformément à un passage semblable d'*Abóda zara*, III, 5, fin.

18) : *car une grande partie du peuple, beaucoup de gens des tribus d'Ephraïm et de Manassé, etc. ne s'étaient pas purifiés* (l'impureté par idolâtrie, dont ils étaient encore entachés, est aussi grave que la gonorrhée et la lèpre). Les uns enseignent[1] que, pour obvier à de nombreuses impuretés prévues, on redouble le mois (de façon à ce que le sacrifice pascal puisse être offert en son temps) ; d'autres enseignent qu'on ne le redouble pas pour cela. D'après ce dernier avis, pourquoi est-il dit (ibid.) : *ils ont mangé l'agneau pascal contrairement aux prescriptions bibliques* ? C'est qu'ils ont redoublé le mois de Nissan, au lieu de Adar. C'est conforme à la remarque faite par R. Simon b. Zabdi : il dit que, sous Ézéchias, on s'aperçut de l'impureté survenue au Temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le jébusite[2], puisqu'il est dit (II Chron. XXIX, 17) : *ils commencèrent à sanctifier le* 1er *du* 1er *mois, et le* 8e *du mois ils entrèrent dans le portique de Dieu*; or, ils auraient bien pu enlever dès le 1er jour tout ce qui touchait là à l'idolâtrie, et il a fallu un tel intervalle de temps, observe R. Idi, pour distinguer les idoles des chaldéens, gravées et peintes en couleur rouge. Puis il est dit (ib. XXX, 19) : *Dieu pardonnera à ceux dont le cœur est disposé à rechercher Dieu l'Éternel, le Dieu de leurs ancêtres, mais non avec une sainte pureté.* R. Simon b. Zabdi et R. Samuel b. Naḥman interprètent différemment ce verset : selon l'un, bien qu'Ézéchias eût beaucoup fait pour enlever les impuretés du sanctuaire (pour débarrasser le Temple de toute idolâtrie), il n'y réussit pas complètement ; d'après l'autre, ce roi avait bien disposé son cœur par d'autres bonnes œuvres, mais, en ce qui concernait la pureté du sanctuaire, il resta au-dessous de sa tâche —[3].

Si l'assemblée se compose à moitié de blenorrhagiques et à moitié d'impurs par contact de morts, selon R. Ada b. Ahaba, les premiers sont considérés par rapport aux autres, comme des impurs ordinaires le sont vis-à-vis des gens purs, chaque moitié (sans majorité) offrant le sacrifice en son temps[4] ; les seconds l'offriront donc à la première Pâque, et les autres s'ajourneront à la seconde Pâque. R. Houna dit : la règle est qu'à la seconde Pâque on ne remplace pas l'agneau pascal qui n'aurait pas pu être présenté à la première en raison de son état impur. Les blenorrhagiques ne l'offriront donc pas du tout. Si l'assemblée était composée en majorité de gens purs et en minorité de gens impurs, et qu'ensuite, dans l'intervalle de temps entre l'égorgement et l'aspersion du sang, quelques-uns des gens purs meurent (ce qui déplace la majorité), considérera-t-on pour la validité le moment de l'égorgement (l'état primitif), ou celui de l'aspersion (état définitif) ? Or, si le premier l'emporte, il n'y aura pas d'offrandes faites à l'état impur, en raison de la majorité primitive pure ; si le second l'emporte, les offrandes se feront à l'état impur, la majorité étant déplacée. De même à l'inverse, si l'assemblée

1. Jér., *Nedarim*, VI, 9 ; B., *Synhédrin*, 12a. 2. Celui qui céda à David le terrain destiné à l'édification du Temple. Cf. Jér., *Sôta*, V, 2 (f. 20b) ; *Synhédrin*, I, 2 (f. 18d). 3. Suit un passage reproduit de B., tr. *Berakhôth*, f. 10b, traduit t. I, p. 262. Cf. B., *Synhédrin*, 47a. 4. Cf. ci-dessus, VII, 6.

se compose en majorité de gens impurs et en minorité de gens purs, et qu'ensuite, dans l'espace de temps entre l'égorgement et l'aspersion du sang, quelques-uns des impurs meurent (déplaçant la majorité), quelle sera la règle? Adoptera-t-on le moment de départ, ou l'état définitif? Or, si l'on se règle d'après le moment de l'égorgement, l'offrande aura lieu pour tous à l'état impur (la majorité l'emportant) ; mais si l'on se règle d'après l'aspersion, on n'offrira pas à l'état impur (question non résolue).

2. On appelle distance lointaine ce qui est au-delà de Modéin [1], et à un égal rayon à partir de Jérusalem en tous sens Tel est l'avis de R. Akiba. Selon R. Eliézer, on comptera depuis cette localité jusqu'au seuil du parvis sacré (non jusqu'à l'enceinte seulement). R. Yossé dit : il y a un point supérieur placé sur le terme biblique « lointain » (pour le souligner), afin d'indiquer qu'il ne s'agit pas en réalité d'une grande distance très éloignée, mais même au-delà du parvis du Temple (si l'on ne peut pas en approcher), c'est considéré comme lointain.

R. Simon dit : R. Ḥiya le grand et Bar-Kappara discutent sur la limite extrême de ce qui n'est pas considéré comme lointain : selon le premier, il faut, de ce point éloigné, pouvoir arriver à Jérusalem assez à temps pour y manger (avant minuit) ; l'autre dit, il faut pouvoir arriver encore pour l'aspersion du sang (avant la nuit) ; et même d'après le premier, qui exige seulement de pouvoir arriver assez à temps pour y manger, il faut toutefois, avant la nuit, se trouver à l'intérieur des deux mille coudées voisines formant la limite sabbatique. R. Zeira dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone) : si l'on se trouve en deçà de Modéin, et qu'ayant mal aux pieds on n'arrive pas en temps opportun, est-on passible de la peine du retranchement si, à la seconde Pâque, on n'a pas réparé l'omission de la première ? Non, car la Bible parle de celui *qui s'est abstenu d'accomplir* (Nombres, IX, 13), tandis que cet homme, ne s'étant pas abstenu de plein gré à la 1re Pâque, ne devient pas coupable en cas d'oubli à la seconde Pâque. Si, se trouvant au-delà de Modéin (limite de la distance lointaine), il a par contre un cheval sous la main, qui lui permet d'arriver rapidement, est-il coupable de n'être arrivé ni à la première Pâque [2], ni à la seconde? Non, parce que la Bible dit (ib.) : *il n'était pas en chemin*, tandis que celui-ci y était. Si, se trouvant en deçà de Modéin avant midi (de façon à pouvoir arriver en temps opportun), il va au-delà à midi, est-il coupable de s'être mis de plein gré à une trop grande distance ? Non, parce qu'il est dit : *s'il a cessé d'agir*; si l'interruption a eu lieu à l'heure de l'action (à partir de midi), on serait coupable en cas de nouvelle omission ; au cas contraire, non. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que les deux interlocuteurs de la Mischnâ (R. Akiba et R. Eliézer) fondent leurs avis sur l'interprétation d'un même verset : l'un (R.

1. Sépulture de Mathathias Maccabée. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 99.
2. Étant allé à pied.

Eliézer), fondant l'analogie entre la Pâque et la seconde dîme sur l'emploi du terme *là*[1] pour chacune d'elles, en conclut qu'il faut se limiter au lieu de destination (le parvis pour l'agneau pascal, comme l'enceinte jérusalémite pour la seconde dîme) ; l'autre (R. Akiba) prend pour limite l'extérieur de l'enceinte (comme elle détermine de ne pas pouvoir manger de la dîme au delà, il en sera de même pour la distance à Pâque). Les compagnons d'études exposent, au nom de R. Yoḥanan, qu'à la suite du verset invoqué par la Mishnâ, il est dit : *mais l'homme pur, qui ne s'est pas trouvé en route et a négligé le sacrifice pascal, sera retranché etc.* ; on fait donc une exception pour celui qui s'est trouvé en voyage (quoique peu éloigné d'une communauté). R. Zéira au nom de R. Yoḥanan dit au contraire qu'au commencement de cette section biblique, le texte parle d'un voyage *lointain* ; mais, losqu'il est question de la pénalité pour infraction de la loi pascale, on ne parle plus d'éloignement (la pénalité étant supprimée en tout cas d'absence, même peu éloignée). Les autres sages disent[2] : lorsque dans un mot biblique la plupart des lettres ne sont pas ponctuées et que la minorité l'est, on interprète cette majorité, écartant la lettre ponctuée ; au cas contraire, les lettres ponctuées l'emportent. Sur cette dernière assertion, Rabbi ajoute: n'y eût-il qu'une lettre ponctuée par en haut (dans un mot composé de 2 lettres), on en tient compte, annulant le reste de ce qui est écrit. Donc, finalement, dans le mot *lointain* de ce texte, la dernière lettre est seule ponctuée[3], ce qui devient nul ; et il en résulte que la qualification de « lointain » se rapporte à l'homme, non à la route (fût-elleproche, il n'y a pas de pénalité en cas de remise de la Pâque).

3. Quelle différence y a-t-il entre la première Pâque et la seconde? A la première, la présence du levain est interdite par les défenses de « ne pas le laisser voir », « ni apparaître », tandis qu'à la seconde on pourra avoir simultanément chez soi du pain et de l'azyme. A la première, il faut réciter le Hallel en mangeant le premier soir, non à la seconde. Toutefois, pour l'une et l'autre, il faut réciter le Hallel en sacrifiant l'agneau pascal, de même qu'aux deux cas, le rôti sera accompagné d'azymes et d'herbes amères ; et, pour chacune, la solennité sabbatique cède devant le devoir d'accomplir ce sacrifice.

Il est écrit de la 2e Pâque (Nombres, IX, 12) : *ils n'en laisseront rien jusqu'au matin* ; ce qui (par déduction) constitue le précepte affirmatif d'avoir à le manger (ne devant pas le laisser) ; d'autre part, l'expression « ils n'en briseront pas d'os » constitue la défense négative ; et comme il est dit ensuite (ibid.) : *On l'accomplira selon toutes les lois de la Pâque*, on aurait pu croire que ces mots indiquent par extension le devoir de faire disparaître tout levain

1. *Deutéronome*, XIV, 23, et XVI, 6. 2. Midrasch rabba, sur *Genèse*, nº 48; Hazith sur *Cant.* IV, 4; B., *Baba mecia*, 87a. Pour souligner un mot, une lettre, on plaçait des points supérieurs, correspondant à notre *italique*. V. ma *Notice* sur les points-voyelles, p. 26. 3. Sifri à *Lévit.*, nº 69 ; Rabba sur *Nombres*, nº 3.

et de manger des azymes pendant sept jours, comme à la première Pâque. C'est pourquoi il est dit (ib.) : *On le mangera avec des azymes et des herbes amères* ; ce détail partitif indique l'obligation de ce qui est inhérent au corps même de la victime, tel que l'azyme, ou les amers, rien au-delà. Ce procédé est conforme à l'avis de R. Ismaël qui dit[1] : lorsqu'il y a un détail particulier (comme ici « de ne rien laisser »), puis une généralité (celle « de suivre toutes les lois de la Pâque »), la règle générale devrait être entièrement applicable ; seulement, comme il est dit aussi : « on le mangera avec l'azyme et les amers », ce détail partitif sert de restriction à la règle générale et indique que l'on est tenu de n'observer que ce qui est inhérent au corps même de la victime, comme l'azyme et les amers, rien au-delà. — Les uns enseignent que, pour l'omission volontaire à la première Pâque, on est passible de la pénalité du retranchement, non à la seconde ; d'autres disent que l'on est passible à l'omission de la seconde Pâque, non à la première ; d'autres enfin déclarent cette pénalité applicable dans l'un et l'autre cas. Celui qui prescrit cette pénalité dès la première Pâque applique aussi à la première l'expression *il supportera sa faute* (Nombres, IX, 13) ; celui qui prescrit seulement une telle pénalité lors de la seconde Pâque applique la même expression à la seconde ; celui qui est d'avis d'appliquer cette pénalité aussi bien à la première Pâque qu'à la seconde est d'avis que ladite expression s'applique indifféremment aux deux époques ; enfin, selon un avis, la pénalité du retranchement n'est applicable à la négligence de la seconde Pâque qu'en cas d'omission volontaire de la première, en expliquant ainsi ce verset (ibid.) : *car, il n'a pas offert le sacrifice divin en son temps*, à la première Pâque, *il supportera sa faute*, à la seconde Pâque (à la seconde omission volontaire). R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon B. Yoçadaq [2] que ce verset (Isaïe, XXX, 29). *Vous chanterez comme la nuit où l'on célèbre la fête* (de Pâque), doit indiquer la prévision faite, en la nuit pascale, de la chute du roi Sennaḥerib ; de plus, on en déduit qu'à l'instar du devoir de reciter le Hallel pour ce dernier fait miraculeux, cette récitation est aussi due à la nuit de Pâque. Est-ce qu'a l'instar de celle-ci, comportant l'obligation d'un sacrifice de fête, il en faudra un aussi à la 2e Pâque ? Non, dit R. Zéira, le dit verset constate l'analogie entre l'obligation de réciter le Hallel et celle d'une offrande de fête, et lorsque la récitation n'est plus obligatoire (à la 2e Pâque), l'offrande ne l'est pas non plus. Est-ce que la seconde Pâque l'emportera sur un état d'impureté ? C'est impossible, puisque l'ajournement à la 2e Pâque a seulement lieu en vertu de l'état primitif d'impureté ; si celle-ci domine encore, le sacrifice ne prévaudra pas sur elle.

4. L'agneau pascal offert à l'état impur (par une assemblée impure du contact d'un mort) ne pourra pas être consommé par des hommes ou des femmes atteints de gonorrhée, ou des femmes menstruées, ou en

1. Dans la Braïtha des 13 procédés du raisonnement (reproduite en tête du Rituel journalier). 2. B., tr. *'Erakim*, 10b.

couches ; si pourtant l'une de ces personnes l'a mangé, elle n'est pas passible de la peine du retranchement pour ce fait ; selon R. Eliézer, elles échappent aussi à cette pénalité si elles ont pénétré au Temple, malgré l'interdit formel.

On a enseigné (dans une braïtha) : au cas émis par la Mischnâ, R. Méir maintient la pénalité du retranchement ; R. Simon en dispense (d'accord avec la Mischnâ). Ce dernier se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. VII, 19, 20) : « Quant à la chair (pure), quiconque est pur pourra en manger ; la personne qui, atteinte d'une souillure, mangera de la chair du sacrifice rémunératoire... sera retranchée de son peuple. » Or, pour la chair destinée exclusivement aux gens purs, on est passible du retranchement en cas d'impureté ; mais si l'agneau pascal, que l'on offre parfois à l'état impur (en assemblée), a été consommé par des gonorrhéens, ou des femmes menstruées, ou en couches, ladite pénalité n'a pas lieu d'être. De même, pour la chair qui n'est pas même accessible aux gens purs (réservée aux cohanim seuls), il n'y pas de pénalité pour l'avoir mangée à l'état impur ; p. ex. pour avoir mangé de l'holocauste, ou des graisses d'un sacrifice quelconque, interdits même aux gens purs, il n'y a pas de pénalité. Si l'une desdites personnes a pénétré au Temple (dont l'accès lui est interdit), soit la nuit, soit le matin à la veille de Pâques avant midi, est-elle coupable (selon le premier interlocuteur de la Mischnâ) ? Sans doute, répond R. Yossé, il y a un accord à ce sujet entre R. Éliézer, qui les dispense, et R. Simon (ou le préopinant anonyme de la Mischnâ), se fondant sur ce qu'il est écrit (ib. XII, 4) : *elle ne touchera à rien de consacré et n'entrera pas dans le saint lieu* [1]. Or, continuant l'analogie entre le sacré et le lieu saint, on conclut que lorsqu'il y a culpabilité pour une telle consommation, la faute est également grave pour avoir pénétré au Temple ; au cas contraire, s'il n'y a pas de culpabilité (comme il arrive parfois de pouvoir manger l'agneau pascal à l'état impur), il n'y aura pas non plus de pénalité pour avoir pénétré au Temple en cet état, même hors des heures du culte. De même (à l'inverse) R. Simon partage l'avis de R. Eliézer, en interprétant ledit verset, et l'on peut conclure à la non-culpabilité pour avoir mangé d'un tel agneau, même en dehors des heures fixées à cet effet ; car, si l'on est coupable d'avoir pénétré indûment au Temple, on l'est aussi pour avoir mangé indûment du sacré ; et par contre, s'il n'y a pas de culpabilité pour être entré indûment au Temple, on est aussi absous pour une consommation d'objet sacré à un moment inopportun.

5. Voici quelle différence il y a entre la Pâque célébrée en Egypte et celle des autres générations : pour celle de l'Egypte, l'agneau a été acquis dès le 10 Nissan, accompagné forcément de l'aspersion du sang, à l'aide d'un bouquet d'hysope, sur le linteau et les deux poteaux des

1. B., tr. *Maccóth*, 14b.

portes ; on le mangeait à la hâte et pendant une seule nuit. Pour la Pâque des autres générations, la loi du levain est applicable pendant sept jours.

Les uns enseignent[1] que si la victime a une taie ou une tache à l'œil, elle est impropre au service ; selon d'autres, ces défauts ne la rendent pas impropre. Le premier avis s'explique, parce qu'il est écrit (Exode, XII, 5) : *Un agneau sans défaut* ; mais quel compte tenir de ce verset d'après le second avis? Et il ne saurait être question d'une absence de membres, inadmissible même dans les sacrifices des Noaḥides (devant aussi être complets)? R. Yassa n'a-t-il pas dit que R. Eléazar exposant aux compagnons d'études ce verset (Genèse, VI, 19), *de tout ce qui vit, de toute chair*, en a tiré la conclusion que Noaḥ devait choisir seulement les animaux dont tous les membres étaient vivants et complets? Ce cas ne ressemble pas au nôtre : dans le récit relatif à Noé, il s'agissait d'animaux dont quelques-uns devaient être offerts sur l'autel (après le déluge) ; tandis que l'agneau pascal en Égypte[2], n'ayant pas été destiné à l'autel, on aurait pu croire pouvoir l'admettre même défectueux d'un membre : la Bible donc l'a prescrit *entier*. Selon R. Houna au nom de R. Jérémie, puisqu'au sujet de la vache rousse, on emploie le terme *pardon* (Deutéron. XXI, 8), à l'instar des sacrifices, elle devra être sans défaut, comme si elle était destinée à l'autel. On a de même enseigné[3] : l'agneau offert en Egypte devait être sans défaut, en raison de l'aspersion du sang sur trois autels, le linteau et les deux poteaux des portes des maisons ; selon d'autres, il y en avait quatre, en ajoutant aux trois précédents le *saf*. Ce mot, selon les uns, désigne un vase ; selon d'autres, on entend par là le seuil. Le premier de ces deux avis se fonde sur ce qu'il est dit (I Rois, VII, 50) : *des coupes, des instruments, des bassins* ; le second se fonde sur ce qu'il est dit (Ezéchiel, XLIII, 8) : *Ils mettent leur seuil près de mon seuil*. Le premier avis est confirmé par le verset (Exode, XII, 22), disant : *du sang qui est dans le bassin* ; mais, d'après le second avis, comment expliquer ce verset où il s'agit évidemment de vase ? On peut dire encore qu'il s'agit de sang apporté, dans un récipient quelconque, sur le seuil, et de là on trempait le bouquet d'hysope pour faire les aspersions. — Ben Bag-Bag dit : malgré le terme *agneau complet* (sans défaut), il pourra être tondu. Mais n'a-t-on pas dit que l'expression (partitive) *du menu bétail* (Lévit. I, 10) a pour but d'exclure ceux qui sont lisses (tondus) ? Non, dit R. Aboun, ce terme a seulement pour but d'exclure les interdits de la Bible, tels que l'animal qui couvre une femelle d'une autre espèce, celle qui est accouplée (couverte) ainsi, que la bête perdue de vue, et celle qui a servi à l'agriculture. R. Yossa dit que R. Yossé le Galiléen

1. Tossefta à ce tr., ch. 8. 2. C'est là le sens admis par le *Qorban 'Eda*. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, il s'agit, par victime non destinée à l'autel, de la vache rousse, comme le veut le contexte talmudique d'où est tiré ce passage, Jér., *Meghilla*, I, 13 (f. 72b); *Sôta*, IX, 5 (f. 23d). 3. Mekhilta sur la section *Bô*, ch. 6.

partage l'avis de la Mischnâ (au sujet de la durée de l'interdit du levain), car il a été enseigné que, selon ce R. Yossé, pendant la célébration de la Pâque en Égypte, la défense du levain était exercée un seul jour, selon ces mots (Exode, XIII, 3-4) : *Il ne sera pas mangé de levain. Aujourd'hui, vous sortez etc.* (du rapprochement de ces phrases, on conclut que le tout a duré un seul jour).

6. R. Josué dit : j'ai entendu dire par mes maîtres que tantôt l'échange de l'agneau pascal est offert après Pâques comme sacrifice pacifique (rémunératoire), tantôt il ne l'est pas, et je ne sais plus expliquer à quel cas ces règles s'appliquent. Je vais te le dire, répondit R. Akiba : si l'agneau pascal, ayant été égaré, a été remplacé par un autre, et qu'avant la cérémonie de l'égorgement on retrouve le premier, celui qui a été écarté devra retourner au pacage et y rester jusqu'à la survenue d'un défaut, puis être vendu, pour qu'avec le montant on achète un autre animal servant de sacrifice pacifique. On agira de même avec l'autre animal, représentant l'équivalent (et avec le montant il sera acquis une victime pacifique) Si l'on retrouve le premier animal après que le second (qui le représente) a été égorgé pour la Pâque, celui-ci pourra être offert directement comme victime pacifique (rien n'en détourne), et il en sera de même pour l'échange qui eût été opéré avec ce premier animal (non écarté).

R. Judan demanda : comment R. Josué a-t-il eu ici des doutes ? N'arrive-t-il pas de même [1], pour l'équivalent en échange du sacrifice de péché (s'il a été égaré), que tantôt il sera offert sur l'autel, tantôt non ? L'analogie n'est pas complète, dit R. Yossa, car s'il arrive d'avoir offert le sacrifice pascal dès le matin, celui-ci n'est pas agréé comme tel (il y a une limite d'heure, de midi au soir), tandis que l'holocauste (contre lequel sera convertie la première victime de péché retrouvée) pourra être offert à toute heure du jour. Si l'on a échangé l'agneau pascal dès le 14 Nissan (bien avant le jour légal pour l'égorgement), on pourra, selon R. Zeira, offrir directement cet équivalent à titre de victime pacifique (car l'échange a eu lieu trop tôt pour influer sur son état profane) ; selon R. Samuel b. R. Isaac, on ne devra pas l'offrir comme telle (mais la laisser paître jusqu'à l'arrivée d'un défaut, puis la vendre, pour acheter un équivalent). L'avis de ce dernier se fonde sur ce que notre Mischnâ dit (à la fin) : « Si l'on retrouve le premier animal après que le second a été égorgé pour Pâque, celui-ci pourra être offert comme victime pacifique directe, et il en sera de même pour son équivalent. » Or, s'il était admis que l'échange opéré le 13 Nissan sera sacrifié comme victime pacifique, il eût mieux valu enseigner la règle sur l'échange pascal (retrouvé avant l'égorgement) de celui qui a eu lieu le 13, au lieu de

1. *Temourâ*, III, 1 et 3; B., ib., f. 17b et 20b.

parler de celui qui a eu lieu lorsqu'on l'a trouvé après l'égorgement (c'est que même l'échange du 13 sera sujet au renvoi).

R. Ila dit au nom de Samuel : si le propriétaire de l'agneau pascal est mort le 13 Nissan, la victime même (sans échange) pourra être offerte en sacrifice pacifique. Pourquoi n'en serait-il pas de même le 14? Dès qu'un sacrifice a paru désigné pour la Pâque (par la journée du 14) et n'a pas servi à cet effet, il est considéré comme écarté de cet objet, et ne pourra pas être offert lui-même en victime pacifique (mais par échange). On a enseigné ailleurs [1] : « le petit d'un sacrifice expiatoire, ou son équivalent par échange, ou le sacrifice expiatoire dont le propriétaire est mort, devra mourir (sans être offert) ; s'il a dépassé l'âge d'un an, ou si après avoir été égaré on le trouve défectueux, au cas où le propriétaire a déjà obtenu le pardon à l'aide d'une autre victime, celle destinée en principe à cet objet devra périr, sans qu'il y ait d'échange. » La discussion au sujet d'un petit du sacrifice expiatoire a lieu au cas où l'assemblée, tenue de l'offrir, a mis de côté dans ce but une femelle (au lieu d'un mâle qui est dû), ou si un *Naci* (chef) ayant commis une faute dont la réparation exige un sacrifice a mis de côté une chèvre (au lieu d'un bouc) : selon R. Jérémie, cet animal (impropre à ce but par sa nature) n'est pas considéré comme consacré, et s'il lui naît un petit, celui-ci pourra servir à toute autre offrande ; selon R. Yossé, la bête est tenue pour sacrée, et son petit (ne pouvant pas être utilisé) devra périr. A l'appui de cette opinion de R. Yossé, on peut invoquer [2] : à la suite de la discussion sur le point de savoir si un sacrifice expiatoire devenu sans objet devra périr, ou non, il est dit qu'il ne saurait être question du petit d'un sacrifice expiatoire pour une assemblée, car celle-ci n'offre jamais de femelle. Or, on dit seulement là que c'est une hypothèse inadmissible ; mais, s'il était arrivé de consacrer une femelle à un tel but, elle resterait sacrée. R. Yossé b. Aboun au contraire déclare bien fondé l'avis de R. Jérémie (qu'une femelle ne saurait être en ce cas, tenue pour sacrée) ; quant à l'argument invoqué par R. Yossé, il ne prouve rien, car c'est R. Simon qui, repliquant à son interlocuteur R. Juda, fait valoir l'impossibilité d'un petit né d'un sacrifice expiatoire public [3] ; et pourtant il dit : si une femelle a été destinée à servir d'holocauste, elle ne sera pas tenue pour sacrée, sauf le montant de sa valeur (de même le petit de celle qui a été destinée indûment au sacrifice expiatoire public ne sera pas sacré). Quant à la discussion relative à l'échange (par analogie entre le sacrifice expiatoire et la Pâque), elle concerne l'échange opéré pour l'agneau pascal au 13 nissan : selon R. Zeira, cet équivalent pourra être offert en sacrifice pacifique ; selon R. Samuel b. R. Isaac, il ne peut pas servir à ce but.

De même, on déduit une application à la Pâque de ce que le sacrifice expiatoire dont le propriétaire est mort devra périr sans être utilisé, conformément à l'avis de R. Ila au nom de Samuel ; si le propriétaire de l'agneau

1. Ibid., IV, 1. 2. B., ib., 16a. 3. Ib., 20a.

pascal est mort le 13 Nissan, la victime même pourra être offerte en sacrifice pacifique. Pourquoi n'en est-il pas de même au lendemain 14? C'est que, selon l'avis concordant de tous, dès que le sacrifice a paru destiné pour la Pâque (par la date) et n'a pas été employé dans ce but, il est considéré comme écarté de son objet et ne peut plus être offert lui-même en victime pacifique. Il en est de même si la bête a dépassé l'âge d'un an, selon ce qu'a dit R. Ḥisda (V, 4) : si l'agneau pascal a dépassé l'âge d'un an entre la première Pâque et la seconde, on peut l'utiliser comme sacrifice pacifique. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le temps fixé pour le pardon est passé (p. ex. par la mort du maître), ou si l'animal étant égaré a été retrouvé après l'expiation, il est évidemment permis de l'utiliser. Aussi, R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan [1] : l'agneau pascal lui-même ne pourra être commué en victime pacifique que si, après avoir été égaré, on le retrouve lorsque le devoir a déjà été accompli. En ce qui concerne l'arrivée d'un défaut, R. Zeira demanda en présence de R. Yossa : ne semble-t-il pas que le défaut en question se rapporte à l'animal qui a été égaré (sans exiger de le laisser périr s'il avait seulement été égaré, puis retrouvé intact)? C'est aussi mon avis, répondit R. Yassa, de l'entendre ainsi : si l'on a désigné l'agneau pascal, puis il se perd, et l'on en désigne un autre comme remplaçant, et qu'avant d'égorger le second, on retrouve le premier, on se trouve en présence de deux animaux désignés à égal titre. En ces cas, les uns indiquent pour devoir d'offrir le premier; les autres disent de préférer le second; Samuel dit de choisir le plus beau des deux, puis de laisser paître l'autre, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut, afin de le vendre et d'offrir pour le montant un sacrifice pacifique au 16 Nissan (jour de demi fête). Selon R. Eliézer, le second agneau sera lui-même offert (sans échange) en victime pacifique le 16. C'est conformément à cet avis de R. Eliézer que Rabbi a émis son avis (ci-après), et Samuel se conforme à l'opinion des autres sages. Ainsi, il est dit [2] : si après avoir désigné une victime expiatoire, elle est égarée, que l'on en désigne une autre, et qu'avant de l'égorger on retrouve la première, en présence des deux victimes intactes, l'une sera offerte, et l'autre devra périr, selon Rabbi; les autres sages disent de laisser périr l'autre seulement au cas où la première a été retrouvée après l'expiation accomplie, et l'argent qui représente le montant ne doit être jeté au lac salé (à la mer), que s'il a été retrouvé après l'expiation par le premier (mais, si c'est auparavant, la bête retournera au pacage jusqu'à l'arrivée d'un défaut, qui permet de la vendre).

7. Si l'on a destiné à la Pâque une femelle, ou un mâle âgé de deux ans (tous deux impropres à ce sacrifice), cette victime devra retourner au pacage, jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut, puis être vendue, pour le montant être versé à la caisse des dons au Temple. Si après avoir déterminé l'agneau pascal le maître meurt, son fils ne pourra pas offrir

1. Cf. ci-dessus, VI, 6. 2. *Temourâ*, IV, 3.

l'agneau après le père à titre pascal (n'ayant pas été admis à cet effet en principe), mais il pourra l'utiliser comme victime pacifique.

La Mischnâ, disant qu'après le renvoi de l'animal impropre au culte, le montant de la vente sera versé à la caisse des dons, parle du cas où cette vente a lieu après l'accomplissement du devoir pascal; elle est conforme à l'avis de R. Simon, comme on a dit[1]: Si, à la suite d'une détermination impropre, on a renvoyé l'animal, lorsque c'est antérieur à la célébration de la Pâque, on devra le laisser paître, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut, puis le vendre, et acheter pour le montant un autre agneau pascal; si c'est après Pâques, il servira de sacrifice pacifique. Selon R. Simon, lorsque c'est antérieur à Pâques, on peut vendre la bête de suite, même sans défaut (ne servant à rien, la sainteté ne lui est pas inhérente); après Pâques, on achètera un sacrifice pacifique pour le montant (c'est donc, selon R. Simon, que la Mischna prescrit de renvoyer l'animal au pacage, une fois le devoir pascal rempli). — N'est-il pas dit que lorsqu'un animal paraît une fois destiné à servir de victime pascale, il ne peut plus être utilisé lui-même comme sacrifice pacifique? (Pourquoi donc, à la fin, la Mischnâ permet-elle d'offrir, à ce dernier titre, l'agneau dont le maître est mort?) C'est qu'il s'agit du cas où l'on a seulement fixé la somme d'argent nécessaire pour l'acheter.

8. Lorsque l'agneau pascal se trouve mêlé à des sacrifices obligatoires (dont on ne peut plus le distinguer), toutes ces victimes devront retourner au pacage, jusqu'à ce qu'il leur arrive un défaut qui permet de les rendre; puis, en raison du doute, on devra vendre chacun de ces sacrifices pour le prix du plus beau d'entre eux, en payant de sa propre bourse la différence entre cette vente et le prix supérieur de l'achat. Si l'agneau pascal se trouve mêlé à des premiers-nés (destinés aux cohanim seuls), il pourra être consommé, selon R. Simon, par une compagnie exclusivement composée de cohanim. —[2].

9. Lorsqu'une compagnie a perdu son agneau pascal et qu'elle dit à quelqu'un d'aller le lui chercher, puis de l'égorger pour elle, que cet envoyé a suivi cet ordre, l'a trouvé et l'a égorgé, pendant que de son côté la compagnie (ne l'espérant plus retrouver) a acquis un autre agneau qu'elle a égorgé, si l'agneau retrouvé par le messager a été égorgé en premier lieu, celui-ci pourra en manger et réunir autour de lui ladite compagnie[3]; si le second agneau acheté a été égorgé avant l'autre, il sera consommé par la compagnie, et le premier (auquel la compagnie a renoncé) ne sera consommé que par le messager. Si l'on ignore lequel des deux a été égorgé le premier, ou s'ils l'ont été au même moment, l'envoyé

1. Tossefta à ce tr., ch. 9; B., *Temourâ*, 19a. 2. La *guerama* sur ce § se retrouve au tr. *Maasser schéni*, III, 2, traduit t. III, p. 220. 3. Le second agneau, étant sans objet, sera brûlé.

seul pourra manger du premier qu'il a égorgé ; les autres (qui y ont renoncé) ne peuvent pas en consommer, et le second achat (sans objet dans le doute) devra être brûlé, les dispensant toutefois de célébrer la seconde Pâque [1]. Lorsqu'il a été convenu qu'en cas d'absence prolongée du messager, on égorgera un autre agneau pour lequel il sera compté, que cependant il finit par trouver le premier agneau et l'égorge, pendant que de leur côté les gens de la compagnie ont acquis une victime qu'ils ont égorgée, si cette dernière a été égorgée avant l'autre, ces gens la mangeront et pourront admettre le messager auprès d'eux (rejetant le premier agneau) ; si le sien (le premier agneau) a été égorgé en premier, chacun de son côté mangera celui qu'il a égorgé. En cas d'ignorance sur la priorité, ou de simultanéité, la compagnie peut manger le sien (le nouveau) ; mais lui (en raison du doute sur sa renonciation) ne peut pas en manger, et celui qu'il a égorgé (le premier) devra être brûlé, sans toutefois obliger cet envoyé à célébrer la seconde Pâques [2]. Lorsqu'il y a eu double convention, qu'en cas de retard chacun de son côté égorgera la victime en y comprenant l'autre, tous mangeront de celui qui aura été égorgé le premier (en raison de la réciprocité d'adjonction) ; en cas d'ignorance sur la priorité, les deux victimes devront être brûlées (le doute de l'abandon est reporté sur les deux). Si rien n'a été convenu (ni d'une part, ni de l'autre), nul n'est responsable envers l'autre (et chacun mangera de son côté la victime qu'il a égorgée).

(10). Si les agneaux de deux compagnies se trouvent mêlés, chacune d'elles attirera une victime de son côté ; puis un membre de chaque compagnie quittera les siens, se rendant auprès de l'autre, et les gens, en le recevant, diront : si l'agneau pascal que nous avons retiré est bien le nôtre, renonce à ta part sur l'autre, et sois compté avec nous ; si au contraire c'était le vôtre (si notre choix n'a pas réussi), nous déclarons renoncer au nôtre, demandant à être adjoints au tien. On procédera de même s'il y a eu mélange des cinq agneaux appartenant à des groupes composés chacun de cinq personnes, ou des dix agneaux appartenant à autant de groupes composés chacun de dix personnes : chaque compagnie attirera à elle l'un des agneaux au hasard, puis les participants s'échangeront mutuellement entre les groupes, et ils adopteront les conventions réciproques de renonciation et d'adjonction qui viennent d'être énoncées.

R. Yoḥanan dit : l'avis de la Mischnâ disant que, malgré la combustion de l'agneau pascal, on n'est pas tenu de le renouveler à la seconde Pâque, émane de R. Nathan, qui dit plus haut (VIII, 5) : « le devoir est suffisamment accom-

1. Ils ont, en tous cas, fait partie de l'un des groupes. 2. Même observation qu'à la note précédente.

pli par l'aspersion du sang, sans la consommation. » Bar-Kappara a enseigné (à propos de l'abstention de conventions) : le silence convient aux sages, à plus forte raison aux sots [1]. De même le proverbe de Salomon (XVII, 23), dit : *Même le fou, lorsqu'il se tait, passe pour sage* ; à plus forte raison, si le sage se tait, il se montre habile.

11. Si les agneaux de deux personnes (A et B) sont mêlés (et il n'est plus possible de les distinguer l'un de l'autre), chacun en attire un de son côté et s'adjoint quelqu'un (C) de la place publique pour cette consommation ; puis chacun des deux se rend chez l'autre, et A par exemple dira à C : si le présent agneau est juste le mien, renonce à la part qui te revenait sur l'agneau de B (qui t'avait invité) et sois adjoint à moi ; si cet agneau est à toi B, je déclare renoncer au mien et je demande à être adjoint au tien [2].

R. Yoḥanan dit que cette nécessité de s'adjoindre quelqu'un est exprimée selon R. Juda ; car il est dit (ci-dessus, VIII, 7) : on ne devra pas égorger l'agneau pascal pour un individu seul, selon R. Juda ; mais R. Yossé le permet. Lorsque la Mischnâ (qui précède) parle de groupes composés de cinq ou de dix personnes, est-ce qu'elle n'admet pas les mêmes procédés s'il y a un groupe de quatre personnes, en recourant à l'adjonction d'une cinquième personne prise sur la voie publique ? N'est-ce pas évident depuis que R. Yoḥanan a déclaré que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Juda, n'admettant pas de sacrifice pascal pour un seul ? C'est pour cette fin même, dit R. Yossé, que cette Mischnâ a été déclarée devoir représenter l'avis de R. Juda, disant de ne pas égorger l'agneau pascal pour un seul ; mais R. Yossé le permet (et d'après lui on pourrait tout-à-fait supposer l'absence de propriétaire).

CHAPITRE X

1. La veille de Pâques, vers le soir, on ne devra rien manger jusqu'à la nuit. Même les pauvres en Israël devront s'accouder sur le lit pour prendre ce repas, en signe de liberté, et ils ne devront pas boire moins des 4 coupes de vin réglementaires, même ceux qui sont obligés de solliciter leur subsistance à la charité publique.

L'avis de cettte Mischnâ doit émaner de R. Juda, puisqu'il est dit : le vendredi, à partir de l'heure des vêpres, on ne doit rien goûter jusqu'à la nuit, afin de conserver tout l'appétit pour le premier repas du sabbat, selon l'avis de R. Juda ; R. Yossa dit : on peut continuer à manger et même achever son repas à toute heure. Pour célébrer le sabbat, on devra interrompre le repas, selon R.

1. M. Schuhl, *Sentences*, p. 229, cite les passages parallèles, tant rabbiniques que modernes. 2. Cette convention est possible, grâce à la présence d'un tiers, possesseur conditionnel (pour une part) de l'un ou l'autre.

Juda (même pour un repas commencé en temps permis) ; R. Yossé dispense de cette interruption. Il arriva à R. Simon b. Gamaliel et R. Yossé b. Ḥalafta d'être attablés le vendredi à Aco, lorsque l'heure de sanctifier le sabbat survint. Le premier dit au second : si tu le veux bien, nous interromprons le repas pour le sabbat. Chaque jour, répliqua l'interlocuteur, tu as préféré mon opinion à celle de R. Juda, et maintenant tu fais l'inverse ; *est-ce pour faire violence à la reine en ma présence chez moi* (Esther, VII, 8), pour me narguer? S'il en est ainsi, dit R. Simon, n'interrompons pas, afin de ne pas établir comme règle générale en Israël, l'adoption de l'avis de R. Juda. Ils ne se séparèrent pas sans avoir fixé que l'avis de R. Yossé sert de règle. R. Juda dit au nom de Samuel que l'on vient d'exprimer les avis de R. Juda et de R. Yossé; mais selon les autres sages, il faut au milieu du repas s'interrompre, couvrir le pain et sanctifier le sabbat. Est-il permis, le soir, peu avant les fêtes ou le sabbat, de manger des sucreries [1], ou du dessert? De même R. Judan Naci, ayant eu soif à la suite d'un bain pris le vendredi après midi, demanda à R. Mena s'il pouvait boire pour calmer cette soif violente ? Non, dit ce rabbi, R. Ḥiya ayant enseigné qu'il est interdit de rien goûter avant la nuit. — R. Lévy dit : celui qui, la veille de Pâques, mange de l'azyme ressemble à celui qui cohabiterait avec sa fiancée chez ses beaux-parents (avant la conclusion du mariage), lequel acte entraîne la pénalité des coups de lanière [2]. Aussi, R. Juda b. Bethera enseigne qu'en ce jour on ne devra manger ni du pain levé, ni de l'azyme ; et R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi raconte que Rabbi agissait de même, ne mangeant pas de pain azyme, selon l'explication émise par R. Lévi, ni du pain à levain, d'après l'opinion de R. Juda b. Bethera, qui admet pour valable le sacrifice pascal accompli le matin, et en présence duquel tout levain doit avoir été débarrassé. Mais est-ce que Rabbi, loin d'être le disciple de ce dernier (pour qu'il se range à son avis), n'était pas le disciple de R. Jacob b. Qodschia? Non, le motif de l'abstention de Rabbi était sa qualité de fils aîné (devant jeûner la veille de Pâques). R. Mena dit : R. Yôna mon père, quoique fils aîné, mangeait en ce jour. Selon R. Tanḥouma, le motif est tout différent : c'est que Rabbi était un homme très délicat, ἀσθένης ; lorsqu'il avait mangé le jour, il ne pouvait plus manger le soir; aussi, avait-il soin de s'abstenir au jour qui était une veille de fête, afin de conserver l'appétit pour le soir.

R. Lévi dit : comme c'est l'usage des esclaves de manger debout, il est recommandé à la fête de Pâques de bien se reposer, ou s'accouder en mangeant, pour montrer le passage de l'esclavage à la liberté. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : la quantité de pain azyme, de la grandeur d'une olive au moins, à consommer le soir de Pâques, devra être mangée en étant accoudé. R. Yossé demanda à R. Simon si cette obligation incombe aussi au serviteur devant son maître, ou à la femme en présence de son mari? O grand

1. Ce qui enlève l'appétit et nuirait au repas solennel à faire le soir. 2. B., tr. *Kethoubôth*, 45.

homme, répondit-il, c'est tout ce que j'ai appris à ce sujet par R. Josué b. Lévi, rien de plus. R. Ḥiya b. Ada, ajoute : quoique l'homme n'aime pas d'ordinaire manger d'un panier d'autrui, il devra au besoin (pour la Pâques) accepter le nécessaire par la charité publique. — On a enseigné : au jour de fête, le père de famille doit réjouir sa femme et ses enfants ; avec quoi ? avec du vin. Selon R. Juda, on remettra à la femme ce qui lui convient, et aux enfants ce qui leur plaît, savoir, à la femme des chaussures neuves et des fichus ; aux enfants, des noix et des amandes. On dit que R. Tarfon suivait cette recommandation. Par quel texte biblique sait-on qu'il faut boire quatre coupes[1] le soir de Pâques? C'est conforme, dit R. Yoḥanan au nom de R. Banieh, aux quatre expressions « délivrance » employées dans ces versets (Exode, VI, 6 et 7) : *Donc, dis aux enfants d'Israël que je suis l'Éternel ; je vous ferai sortir de l'assujetissement d'Égypte, je vous sauverai de leur servitude ; je vous délivrerai ; je vous prendrai pour être mon peuple*, etc. Ces quatre coupes, dit R. Josué b. Lévi, doivent rappeler les quatre expressions de délivrance, employées dans ces versets (Genèse, XL, 11) : *j'avais la coupe de Pharaon en main ; je pressais le raisin dans cette coupe, et je remettais cette coupe dans sa paume ;* puis (ib. 13) : *tu remettras la coupe de Pharaon* etc. R. Lévi dit : elles correspondent aux quatre royautés ; selon les autres sages, elles rappellent les quatre coupes des punitions, dont Dieu abreuvera un jour les païens. « Ainsi, m'a dit l'Éternel, Dieu d'Israël : prends la coupe du vin de la colère (Jérémie, XXV, 15). Babel est une coupe d'or aux mains de Dieu ; car il y a une coupe en la main de Dieu (ps. LXXV, 9). Il fera pleuvoir sur les impies du charbon, du feu, du soufre, et un vent brûlant est la part de leur coupe[2] (ib. I, 6) ». Cette dernière expression, dit R. Abin, figure la double coupe (duplicia poteria), comme celle que l'on boit après le bain. Par contre, Dieu fera boire un jour à Israël quatre coupes de consolations, selon ces mots : *Dieu est en mon partage et ma coupe* (ps. XVI, 5). *Tu as oint ma tête avec de l'huile, ma coupe est abondante* (ps. XVIII, 5). Enfin, le verset *je lève la coupe des saluts* (ps. c. XVI, 13) implique une double part —[3].

2. Lorsque la première coupe de vin est versée, selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour (en prononçant la sanctification de la fête), puis on dit la formule de bénédiction pour le vin ; d'après l'école de Hillel, on bénit d'abord Dieu pour le vin, puis pour la fête. —[4]

3. On apporte ensuite devant l'assistance, des herbes et de la laitue, laissant les herbes tremper au milieu de la laitue, jusqu'à ce que l'on arrive au commencement du repas. Puis l'on apporte ensemble des azymes,

1. Midrasch Rabba sur *Genèse*, n° 88, et Midrasch Sohar au ps. 75. 2. De leur sort. 3. Suit un long passage du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, pp. 107-9. Cf. tr. *Schekalim*, III, 2. 4. La *guemara* sur ce § est reproduite du tr. *Berakhóth*, VIII, 1, traduite t. I, pp. 138-9. Cf. tr. *Yóma*, VII, 2.

de la laitue, de la sauce à tremper, bien que cette dernière sorte ne représente pas un précepte religieux; selon R. Éliézer b. R. Zadoq, celle-ci ausssi représente une observance religieuse. Enfin, au Temple, on y joignait le corps même de l'agneau pascal.

Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan : il faut tremper les verdures dans la laitue deux fois. Selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, ce n'est pas nécessaire; selon R. Simon b. Lakisch, si l'on a omis de tremper à la première consommation, on trempera à la seconde. Est-ce que la Mischnâ suivante ne conteste pas cet avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit : « toutes les nuits, nous trempons une seule fois, et cette nuit deux fois? » C'est que R. Simon b. Lakisch admet l'enseignement de Bar-Kappara, d'après lequel ce n'est pas obligatoire. Un autre enseignement s'oppose à l'avis de Bar-Kappara, en disant : toutes les nuits, on trempe ces verdures avec le pain; mais cette nuit on les trempe à part (avant de manger l'azyme, soit 2 fois, en y comprenant ce qui a lieu après l'azyme). Est-ce que l'avis de R. Yoḥanan (n'exigeant pas que l'attention soit portée sur l'accomplissement des préceptes religieux), en ce qu'il déclare que le devoir de manger des azymes est aussi bien rempli en s'y appliquant qu'en ne s'y appliquant pas, est contredit par notre Mischnâ? (Ne prescrit-elle pas de tremper une seconde fois, pour appeler alors l'attention sur le précepte de manger des amers)? Non, dès que l'on s'est installé pour suivre strictement le cérémonial de la Pâque, il est évident que la pensée y était appliquée (et le second trempage a seulement pour but de provoquer les questions des enfants). Est-ce que la fin de notre Mischnâ ne contredit pas l'avis de R. Simon b. Lakisch (en ce qu'il n'exige pas de tremper deux fois), puisqu'elle dit : « l'on apporte des azymes, de la laitue et de la sauce à tremper, bien que cette dernière sorte ne constitue pas un précepte obligatoire; » n'en résulte-il pas que, pour la laitue, c'est obligatoire (soit deux fois)? Non, ce n'est pas absolu, puisque Rab trempait les herbes dans des lupins. Des marchands de Jérusalem offraient de cette sauce au détail, comme épice obligatoire, et c'est aussi l'avis des gens d'Issi en son nom, qui la nommaient *Rôba* par allusion aux contestations[1]. Selon R, Josué b. Levi, elle devait être épaisse, pour rappeler le mortier dont nos ancêtres s'étaient servis en Éhypte. Selon un autre enseignement elle devait être fluente (ou teinte), afin de rappeler la plaie du sang. On a enseigné : aux frontières de la Palestine, on devait avoir deux rôtis le premier soir de pâque, l'un rappelant l'agneau pascal, l'autre l'offrande de fête.

4. On verse le 2e verre de vin, et à ce moment le fils adresse au père les questions qui vont suivre : Si l'enfant est trop jeune pour en avoir conscience, le père lui enseigne d'avance la formule : « Pourquoi cette nuit est-elle distinguée des autres nuits? Toutes les nuits de l'année,

1. Selon le comment. *Pné-Mosché*, ce terme a en vue la multiplicité d'Israël, énoncée dans Ezéch., XVI, 7.

nous trempons à peine nos aliments une fois ; cette nuit, nous les trempons 2 fois[1]. Toutes les nuits, nous mangeons du pain levé et du pain non levé ; cette nuit, nous ne pouvons manger que du pain non levé ; toutes les nuits, nous mangeons de la viande soit bouillie, soit rôtie ; cette nuit, il n'y a que du rôti. » Le père répond en proportion de l'intelligence de l'enfant. Il commence par exposer l'état précaire de nos ancêtres et termine par leur situation brillante ; il explique le verset (Deut. XXVI, 5) *mon père était un araméén errant, nomade*, jusqu'à l'achèvement de tout le chapitre. R. Gamaliel dit : celui qui, à la cérémonie de la fête de Pâque ne mentionne pas les trois choses suivantes : « l'agneau pascal, le pain azyme, les herbes amères, » ne remplit pas ses devoirs. « L'agneau pascal, » en souvenir de ce que Dieu a franchi les maisons de nos ancêtres en Égypte (lors des plaies d'Égypte) ; « le pain azyme, » parce que nos ancêtres ont été délivrés en Égypte ; « les herbes amères, » parce que les Égyptiens rendirent la vie amère à nos ancêtres. Dans chaque siècle, tout Israëlite doit se considérer comme s'il eût été lui-même affranchi de l'esclavage d'Égypte, ainsi qu'il est dit (Exode XIII, 8) : *Tu diras à ton fils en ce jour ces mots* : « dans cette vue, Dieu a agi en ma faveur, lorsque je suis sorti de l'Égypte. » Aussi, il est de notre devoir de remercier, de louer, de glorifier, de bénir, d'exalter, de chanter, de proclamer, celui qui a accompli tous ces miracles en notre faveur, qui nous a tirés de l'esclavage à la liberté. Entonnons devant lui l'*Alleluia* !

R. Ḥiya a enseigné[2] : la Torâ parle de 4 sortes d'enfants : le sage, le méchant, l'idiot, et celui qui ne sait rien dire. Le 1er dit : « Quelles sont les lois, préceptes et ordonnances que l'Éternel notre Dieu nous a ordonnés ? » (Deut. VI, 20). Réponds-lui par ce verset (Exode, XIII, 14) : *par sa main puissante, l'Éternel nous a tirés de l'Égypte, de la maison d'esclavage.* L'impie dit : *quelles cérémonies faites-vous* (ib. XII, 26) ? » Pourquoi chaque année vous imposer cette charge ? Puisqu'il s'est exclu de la règle généralé, il faut lui répondre de même : « C'est pourquoi Dieu m'a accordé, à moi, cette faveur ; il ne l'a pas accordée à cet impie, lequel, s'il s'était trouvé en Égypte sous Moïse, n'eût pas mérité d'être délivré de ce pays. » Le simple dit : « Qu'est-ce ceci ? » Il faut donc lui enseigner les règles de la Pâques et lui apprendre que ce soir là, après l'agneau pascal, on ne termine pas le repas par le dessert ἐπίκομον, (on ne mangera plus rien), afin de ne pas être porté à quitter une compagnie pour s'attabler de nouveau à une autre. Avec l'enfant qui ne sait rien dire, il faut commencer les explications. En effet, dit R. Yossé, c'est ce que dit la Mishnâ : « si l'enfant est trop jeune pour savoir, son père doit l'instruire.»

1. Une fois le cerfeuil dans le vinaigre, et une fois la laitue dans un mélange aromatique. Voir le Rituel de la soirée de Pâques, appelé « Haggada », où l'on retrouve à peu près tout ce formulaire. 2. Mekhilta sur l'*Exode*, nos 17-18.

5. Jusqu'à quel passage du *Hallel* le récitera-t-on ? Selon Schammaï, jusqu'à : *Il lui donne les joies de la maternité* (ps. CXIII, 8) ; selon Hillel jusqu'au verset : *il change le caillou en source vive* (ps. CXIV, 9). L'on termine par la bénédiction de la délivrance, que R. Tarfon formule ainsi : « qui nous a délivrés de l'Égypte, nous et nos pères, qui nous a fait la grâce de nous laisser vivre jusqu'à cette nuit, » sans terminer par une nouvelle forme de bénédiction divine. Selon R. Akiba, on ajoute : « Ainsi ô Éternel, notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, laisse-nous vivre jusqu'aux fêtes et aux autres solennités prochaines. Accorde-nous la joie de voir relever les murs de ta ville et ton culte rétabli dans ton temple. Fais que nous y mangions des sacrifices pacifiques et l'agneau pascal, dont le sang aura été répandu sur tes autels pour te plaire. Nous te rendons grâce de notre affranchissement. Sois loué, Éternel, qui as délivré Israël. »

Rab dit : il faut commencer par dire (Josué, XXIV. 2-3) « au delà du fleuve (de l'Euphrate) se trouvaient nos ancêtres ; j'ai pris votre père Abraham d'au delà du fleuve, et j'ai multiplié etc. » De ce dernier terme, dit R. Aḥa, on conclut que Dieu l'éprouva[1] mainte fois avant la naissance d'Isaac ; ou bien encore, il lui a tendu un piège, afin de le punir s'il pèche, ou de le récompenser s'il en est digne. Schammaï demanda à son interlocuter : est-ce qu'Israël a quitté l'Egypte dès la nuit, pour qu'il y ait lieu de rappeler dès lors la sortie d'Égypte (ps. CXIV) ? Il faut donc réciter ce chapitre après le repas, vers minuit. Si l'on voulait attendre, répliqua Hillel, il faudrait ajourner le récit de beaucoup, car à l'aurore la moitié de la délivrance n'était pas encore effectuée ; celle-ci n'a eu lieu qu'au milieu du jour, selon le verset (Exode, XII, 41) : *En ce même jour, Dieu délivra les enfants d'Israël*, etc. ; mais lorsqu'un devoir religieux est commencé, on doit l'achever[2]. Mais, objecta R. Abouna b. Seḥora contre Schammaï (qui invoque la question de réciter trop tard la formule de délivrance), on a déjà rappelé la sortie d'Egypte dans la consécration de la solennité du jour, en prenant la première coupe. On a enseigné[3] : la solennité du jour est invoquée seulement pour trois grandes fêtes. En effet, dit R. Mena, un enseignement l'a formulé ainsi : à la fête de Pâque, à celle de Pentecôte, à celle des Tabernacles. Un autre enseignement ajoute qu'elle devra être invoquée pour toutes les solennités appelées « convocations saintes » (Lévit. XXIII, 4), comme le nouvel an et le Kippour. Ce dernier avis est très juste, dit R. Tanḥouma, puisqu'en voyant la première figue mûre, on bénit le renouvellement de cet instant de la maturité ; il doit en être à plus forte raison de même pour ces deux grandes fêtes[4].

1. Jeu de mots sur les divers sens de ארב. 2. Raba à *Genèse*, n° 82 ; *Rosch haschana*, I, 8 ; *Derekh ereç zouta*, § 9. 3. B., tr. *'Eroubin*, 40b. 4. Suit un passage reproduit de ci-dessus, IV, 1, fin.

6. On apporte la troisième coupe, avec laquelle on dit la bénédiction du repas ; la quatrième coupe sera bue après l'achèvement du Hallel, suivie de la récitation d'autres chants (ps. CXXXVII, ou d'autres formules de la liturgie juive). Entre les 2 premières coupes, il est permis de boire si on le désire, mais entre la troisième et la quatrième c'est interdit. Après l'agneau pascal, on ne fait pas venir d'*Aphikoman* [1].

Il est écrit (Juges, V, 2) : *quand l'anarchie régnait en Israël, une poignée d'hommes s'est montrée pleine de cœur* (*pour combattre*) ; *bénissez Dieu* [2]. Chefs du peuple, levez-vous, lorsque l'Eternel accomplit des miracles en votre faveur, pour réciter des cantiques en son honneur. Mais, fut-il objecté, pourquoi est-ce qu'à la sortie d'Égypte, Israël n'adressa pas de louanges à Dieu (n'entonnant le cantique qu'au passage de la mer rouge)? C'est qu'il y a cette distinction à établir que la sortie était simplement le commencement de la délivrance (achevée à la mer rouge). Mais pourquoi n'y eût-il pas de récitation lors du salut d'Israël sous Mardochée et Esther? C'est que l'on se trouvait hors de la Palestine; selon d'autres, à ce moment Israël fut bien sauvé de ses ennemis, mais non de la captivité. Pourquoi est-il interdit de boire entre la 3e et la 4e coupe? De crainte d'ivresse. Mais ne serait-elle pas déjà survenue (si elle est à craindre) après tout ce que l'on a pu boire en excédant des 4 coupes pendant le repas? A quoi tient cette différence? C'est que le vin bu en mangeant énivre rarement, tandis que celui que l'on boit ensuite énivre. Qu'appelle-t-on *Aphikoman*? Selon R. Simon au nom de R. Iniané b. R. Sissi, il s'agit là de chants divers (à ne pas réciter, en raison de l'office du Hallel qui doit suivre) ; selon R. Juda, il s'agit de sucreries. Selon Samuel, c'est un dessert composé d'une sorte de champignons et de jeunes pigeons, comme en avait Ḥanania b. Schilath.

7. Si une partie de l'assistance s'est endormie après le commencement du repas, elle peut manger en se réveillant ; mais si tous se sont endormis c'est interdit (comme s'ils occupaient une place nouvelle en s'éveillant). R. Yossé dit : s'ils étaient seulement assoupis, ils peuvent continuer à manger ; mais s'ils ont été profondément endormis, c'est interdit. Ce qui reste de l'agneau pascal après minuit rend les mains impures, à l'égal d'une sainteté rejetée (pour pensée défectueuse), ou d'un reliquat après son temps. La formule de bénédiction récitée pour la consommation de l'agneau pascal dispense de celle du sacrifice de fête [3] ; mais la formule pour cette dernière ne dispense pas de celle pour la Pâque, selon l'avis de R. Ismaël. R. Akiba dit : aucune des deux ne dispense de l'autre.

1. Selon J. Lévy, ce mot (que le Talmud ci-après explique) dérive de ἐπικομίζω.
2. Jér., *Sôta*, V, 4; gr. R. Wogue, traduction du *Pentateuque*, t. II, p. 466 et note 3.
3. On en mangeait le même soir; v. ci-dessus, VI, 5.

Pourquoi cette déclaration d'impureté? Est-ce parce qu'à partir de minuit on ne porte plus l'attention sur l'agneau (et il pourrait être l'objet de quelque négligence)? Ou est-ce parce qu'en principe (légalement), il est interdit d'en manger passé minuit (et que, pour empêcher même d'y toucher, on déclare que l'agneau est susceptible de rendre les mains impures par le contact)? On peut connaître quel motif l'emporte par la règle énoncée au cas où, pour une autre compagnie présente, on veut emporter une partie d'agneau ; or, en ce cas, minuit n'est pas passé, et l'interdit n'a pour raison que d'en avoir écarté la pensée-[1].

R. Zeira objecta (contre l'avis de R. Ismaël, au sujet des formules de bénédictions) : n'est-il pas plus compréhensible au contraire qu'en cas de récitation d'une bénédiction pour l'agneau pascal seul, l'on n'est pas dispensé de bénir le sacrifice de fête ; tandis qu'au cas de récitation pour ce dernier, on devrait être dispensé d'une nouvelle formule pour l'agneau pascal, parce qu'il est compris dans la règle générale des sacrifices (nommé comme tel, Exode, XII, 27)? C'est que, di R. Mena, l'agneau pascal est ici le principal (passe en premier lieu), et le sacrifice de fête est ici l'accessoire.

1. Suit un passage reproduit de ci-dessus, VII, 12 (11); Cf. B., tr. *Méila*, 17b.

TRAITÉ YOMA

CHAPITRE I

1. Sept jours avant la solennité du grand pardon, le pontife s'isole de sa famille et se tient dans la cellule des assesseurs (paredri). On lui désigne d'avance un suppléant pour le cas où il lui arriverait un accident (obviant à la célébration du culte). Il faut même, dit R. Juda, lui assigner (dubitativement) une autre femme, de crainte que la sienne meure ; or, il est dit (Lévit. XVI, 6) : *afin d'obtenir grâce pour lui-même et pour sa maison*, dernière expression applicable à la femme. Non, disent les autres sages, si l'on voulait éprouver de telles craintes, cela n'aurait pas de fin.

R. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que cet isolement de 7 jours avant la fête est déduit de ce qu'il est dit (ibid. VIII, 34) : *comme on a procédé en ce jour*, savoir pour la semaine de l'inauguration du sanctuaire, l'*Éternel ordonna* aux générations futures, d'*agir de même*, d'offrir le bouc d'expiation présenté le jour du grand pardon. Peut-être cette déduction est-elle applicable au bouc de la néoménie[1] ? Non, puisque le verset précité termine par les mots : *pour vous obtenir le pardon*, il s'agit d'un pardon analogue ; or, comme lors de la consécration mosaïque, le sacrifice offert par Aron devait tendre à absoudre le fils ; de même ici, il s'agira d'un sacrifice offert par le pontife en faveur de tous les fils. R. Yôna au nom de Bar-Kappara, tire cette déduction nouvelle du dit verset : *comme il a été fait en ce jour*, savoir pendant la semaine d'inauguration, l'*Éternel ordonna* ; ces mots se rapportent à la combustion de la vache rousse (dont les cendres servaient à purifier), par analogie des expressions, puisqu'au sujet de cette dernière il est dit (Nombres XIX, 2) : *voici le précepte de la loi, que l'Éternel a ordonné en ces termes*. Enfin l'expression « d'agir de même » signifie d'offrir le bouc d'expiation du grand pardon ; et il ne saurait s'agir là du bouc offert lors de la néoménie, comme l'a déjà exposé R. Aba[2] : par l'expression « pour vous obtenir le pardon, » on entend parler d'un pardon analogue, et comme ce sacrifice doit être offert exclusivement par le grand-prêtre, de même ici il s'agit d'un sacrifice exclusivement attribué à ce dernier. Quelle différence y a-t-il[3] entre le pontife qui brûle la vache rousse et celui qui offre le sacrifice au jour du grand pardon ? Le premier s'isole en vue d'une pureté parfaite, au point que même ses frères les cohanim ne doivent pas le toucher, tandis que le second s'isole en vue d'une plus grande sainteté (avant de pénétrer au saint des saints), et il peut rester

1. Car, le 8e jour de l'inauguration, c'était la néoménie de Nissan. 2. Cf. *Horaïoth*, III, 3 (f. 47c). 3. Tossefta au tr. *Para*, II, 1.

là en contact avec ses frères. Cette distinction se comprend selon R. Yoḥanan, qui ne déduit pas de ce verset l'obligation d'isoler le cohen brûlant la vache rousse : pour celle-ci, il y a un surcroît de précaution, de ne pas pouvoir toucher ses frères ; mais, selon Bar-Kappara, qui déduit du même verset l'obligation de s'isoler aux deux cas, pourquoi le contact des frères est-il défendu une fois et permis l'autre? C'est, dit R. Ḥiya b. Ada, pour éviter qu'il devienne impur même par contact (les habits de ses frères[1] suffisant à motiver l'impureté). Mais ne se trouve-t-il pas déjà impur par l'aspersion qu'il reçoit à chacun des 7 jours précédant la combustion ? (Pourquoi interdire le contact de ses frères ?) Il faut donc admettre, dit R. Abou̇n, que, selon Bar-Kappara aussi, il y a un surcroît de précaution pour la combustion de la vache rousse[2]. R. Simon b. Lakisch posa devant R. Yoḥanan l'objection suivante : de même que pour l'inauguration, l'absence du bélier eût mis obstacle à l'achèvement de la cérémonie (par d'autres offrandes), de même l'absence du bouc au jour du grand pardon, devrait s'opposer[3] à l'offre du taureau (pourquoi donc l'isolement obligatoire n'est-il pas prescrit aussi pour le cohen suppléant)? R Yoḥanan paraît avoir accueilli l'observation (et, s'y rendant, renonce à rien déduire du verset de l'inauguration). Une réplique pouvait être faite à cette objection, comme l'a dit R. Mena, qui s'étonne qu'elle a été aussi placidement reçue : ne pouvait-il pas répliquer que l'on trouve parfois un cas d'obstacle à l'achèvement, déduit de ce qui n'est pas une cause d'obstacle, et vice-versa? Ainsi, par exemple, il est dit (Lévit., I, 15) : *il lui rompra la tête qu'il fera fumer sur l'autel*[4] ; or, l'action de la rupture a lieu au sommet de l'autel, comme celle de la combustion, bien que la première opération soit essentielle pour valider l'offrande, sans peine de nullité, et que la seconde ne le soit pas. De même (à l'inverse), une déduction par analogie est tirée de la répétition du terme « toujours, » usité à l'égard de l'offrande de farine (Lévit., VI, 13), et des pains de proposition (ib. XXIV, 8), savoir que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de douze pièces[5] ; or, pour ces derniers, le nombre de douze est indispensable, sous peine d'interdit de les brûler, tandis qu'il n'est pas indispensable pour les morceaux de l'offrande de farine. On tire une déduction semblable[6] de ce que le terme « prendre » est aussi bien employé pour l'agneau pascal (Exode, XII, 22) qu'à l'égard du faisceau symbolique du *Loulab* (Lévit., XXII, 40), savoir que dans l'un et l'autre cas, la prise entraîne l'obligation de lier les objets pris ; or, pour ce dernier, le lien est indispensable, sous peine de n'avoir pas accompli le devoir, tandis qu'il ne l'est pas pour le loulab. Il en résulte en somme que l'on trouve parfois un cas d'obstacle à l'achèvement, déduit de ce qui n'est pas une cause d'obstacle, et vice-versa.

Puisque R. Simon b. Lakisch s'oppose à la déduction faite précédemment

1. V. tr. *Haghiga*, II, 7. 2. Jér., *Abóda zara*, II, 1 (f. 40c). 3. Et pourtant (ainsi que le commentaire *Qorban 'Eda* explique l'objection), il est dit ailleurs, B., tr. *Menahóth*, 76a, que l'omission de l'un n'empêche pas d'offrir l'autre. 4. B., tr. *Zebahim*, 65a. 5. B., tr. *Menahóth*, 76a. 6. B., tr. *Soucca*, 11b.

par R. Yoḥanan (pour justifier l'état d'isolement du grand prêtre 7 jours avant Kippour), d'où la déduit-il? Il se conforme à l'avis de R. Ismaël, qui, dans le verset (Lévit., XVI, 3) : *Ainsi muni, Aron viendra au sanctuaire*, suppose un pléonasme, applicable à la consécration. De même qu'au sujet de l'inauguration, le cohen est séparé pendant 7 jours, qu'il accomplit les cérémonies du culte tout ce temps, l'inauguration durant pendant tout cet espace ; de même, pour le Kippour, il y aura une égale séparation, observation du culte et installation. Mais comment justifier cette application, puisque ce chapitre ne traite pas de la consécration générale? Il en est question indirectement, puisque l'on y parle de la mort des fils d'Aron, lesquels moururent pendant la consécration. Donc, finalement, R. Simon b. Lakisch a aussi recours, par ce verset, à une déduction tirée de la consécration ; à quoi bon alors repousser l'avis analogue de R. Yoḥanan? Il ressemble à celui qui, ayant entendu émettre un avis, s'y oppose, pour le faire répéter et s'en assurer. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, R. Simon a recours à une autre déduction[1] tirée du verset (Exode, XXIV, 16) : *La majesté divine se fixa sur le mont Sinaï* ; comme Moïse ne se permit d'entrer dans le sanctuaire le plus reculé[2] qu'après avoir été lui-même sanctifié par l'enveloppe du nuage pendant 7 jours ; de même, pour le *Kippour*, Aron ne pénétrera dans le sanctuaire qu'après s'être imprégné d'huile sainte pendant toute une semaine. Pourquoi, selon l'avis de R. Yoḥanan, est-il question là de la mort des fils d'Aron, décédés le 8e jour de la consécration? C'est que, dit R. Ḥiya b. Aba, les fils d'Aron sont morts le 1er Nissan[3] ; et leur décès est rappelé le jour du Kippour, afin d'indiquer qu'à l'instar du pardon général accordé aux Israélites en ce jour, la mort des justes provoque aussi le pardon en leur faveur. R. Aba b. Abina dit[4] : la bible a placé le récit de la mort de Miriam à côté de la section relative à la vache rousse, pour tirer une déduction de ce rapprochement ; comme la cendre de celle-ci sert à obtenir le pardon de nos fautes (à purifier), de même, la mort des justes, provoque le pardon en faveur d'Israël.

R. Judan b. R. Salom dit : l'écriture sainte a placé le récit de la mort d'Aron à côté de celui du bris des tables de la loi, pour indiquer que le premier malheur est aussi grave que le second. Il est dit (Deut. X, 6) : *Les fils d'Israël décampèrent des puits des fils de Yaaqan, pour aller à Mosséra, où mourut Aron.* Or, est-ce bien là qu'Aron mourut[5], non plutôt à Hor la montagne, comme il est dit (Nombres, XXXIII, 38) : *Aron, le grand prêtre, monta sur Hor la montagne, selon l'ordre divin, et y mourut?* Seulement, dès le décès d'Aron, les nuages d'honneur qui accompagnaient Israël au désert disparurent[6], et les Cananéens voulurent en profiter pour chercher querelle à

1. Ci-après, II, 3 ; *Yebamôth*, I, 5 (f. 3a), et IV, 11 (f. 6a). 2. En communiquant, au ciel, avec la divinité. 3. *Meghillath taanith*, appendice, § 1 ; Rabba sur *Lévit.*, no 20. 4. B., *Moëd qaton*, 28a. 5. Midrasch Rabba sur *Nombres*, no 19 ; Jér., *Sôta*, I, 10 (f. 17c), où tout ce passage se retrouve. 6. B., Rosch ha-schana, 3a.

Israël ; c'est ainsi qu'il est dit (ib. 40, et XXI, 1) : *Le cananéen, roi d'Arad, habitant du midi, apprit l'arrivée d'Israël, et par ces régions (ou Atarim), il l'attaqua.* Or, par Atarim » on entend le grand guide[1] qui leur avait montré le chemin. Les ennemis survinrent donc, leur susciter des embûches ; de sorte qu'Israël, découragé, voulut retourner en Egypte, et déjà ils avaient fait 8 étapes en ce sens rétrograde. La tribu de Lévi surgit alors[2], courut après les fuyards, en tua 8 familles, lesquelles à leur tour, tuèrent 4 des lévites. De ces 4, on retrouve plus tard les traces, sous les noms de famille des Amram, des Içhars, des Hébron, et des Ouziel (I chron., XXIII, 12) ; elles furent reconstituées à l'époque de David, comme il est dit (ps. LXXII, 7) : *De son temps le juste fleurit, et la paix durera jusqu'à ce que la lune cesse de luire.* Lors du retour à Mosséra, Israël dit : la cause première de tant de sang versé, consiste en ce que nous n'avons pas assez reconnu le mérite de ce juste (Aron) ; aussi, ils s'assirent à terre, recommencèrent l'éloge funèbre du défunt, témoignèrent en l'honneur du juste des mérites qu'il avait ; Dieu leur en sut autant de gré que si Aron avait été mort et enterré là (de sorte que Mosséra fut honoré de cette dénomination).

R. Yossé b. Ḥanina dit : l'omission du dixième d'*épha* que tout cohen est tenu d'offrir à sa réception, ou des caleçons qu'il doit porter, met obstacle à la validité de son service officiel ; parce qu'à l'égard de ces deux objets, la Bible emploie la même expression « agir » (Exode, XVI, 36, et XXVII, 42). Selon R. Ḥanina, de ce qu'il est dit (ib. XXIX, 38) : *tu procéderas ainsi pour Aron et ses fils*, on conclut que tout ce qui est énoncé dans cette section est indispensable. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan : de la conjonction *et*, qui précède les mots *voici la parole* (ib. 1), on déduit que même l'omission de la lecture de cette section biblique est un obstacle au service officiel. R. Yoḥanan dit : les détails, qui dans les génération futures mettent obstacle à l'office du cohen, étaient aussi une cause d'empêchement lors de l'inauguration mosaïque, non d'autres. Aussi, l'imposition des mains (consécration du cohen par le pontife) et le versement du reliquat de sang au fondement de l'autel (ib. 12), qui dans l'avenir ne s'opposent pas à l'accomplissement du culte, n'étaient pas non plus un obstacle lors de l'inauguration mosaïque (tandis que, selon R. Ḥanina, ces objets énoncés dans ladite section étaient un obstacle). R. Ḥanina dit : le frontal et la tiare d'Aron devaient être placés avant la ceinture des fils. Au contraire, dit R. Juda b. Rabbi, le verset dit textuellement (ib. 9) : *tu les ceindras de ceintures, Aron et ses fils* (donc c'était ensemble). Toutefois dit R. Idi, c'est là une simple recommandation générale ; mais, lors du premier revêtement cérémonial, l'ordre fut adopté comme suit (Lévit. VIII, 6-13) : *Moïse fit approcher Aron et ses fils et les lava dans l'eau* ; puis : *il mit sur lui la tunique* ; puis : *Moïse fit approcher Aron et ses fils, et il les revêtit de tuniques.* R. Eliézer b. R. Yossé dit : nous sa-

1. Jeu de mots entre אתרים et תייר, explorateur. Cf. même Midrasch, ib., et les vers. chald. 2. Mekhilta sur *Exode*, XIV, nº 1.

vons pertinemment que Moïse remplit les hautes fonctions sacerdotales en simple surtout blanc [1]. En effet, dit R. Tanḥoun b. Judan, il a été enseigné [2] : pendant tous les 7 jours de l'inauguration du sanctuaire, Moïse avait rempli les fonctions sacerdotales, sans que la providence divine résidât auprès de lui : dès qu'Aron revêtit le costume de grand-prêtre (ce qui prouve que Moïse ne l'avait pas revêtu) et entra en fonctions, la providence vint résider auprès de lui (et le guider). Aussi, est-il dit (Lévit. IX, 4) : *car, en ce jour, Dieu vous a apparu* (apparition due à la célébration du culte d'Aron).

R. Yoḥanan b. Ḥanina demanda : est-ce qu'au 8e jour de la consécration le pontife Aron (nommé seulement en ce jour), a offert la dîme d'*épha* par deux moitiés (le matin et le soir), ou le tout ensemble, au soir? On peut résoudre cette question par ce qu'il est dit (ib. 23) : Le verset, *Moïse et Aron vinrent dans la tente d'assignation*, prouve que Moïse accompagna seulement son frère, pour lui enseigner la façon de confectionner l'encens (non l'épha). Il en résulte donc qu'Aron a offert l'épha en deux fois; car, s'il l'avait offert en entier (en une fois), il eût été question de l'enseignement donné par Moïse pour l'encens et l'épha. Ceci ne prouve rien, dit R. Tanḥoum b. Judan, et Aron l'a offert en ce jour d'un seul coup, au complet; mais il n'en est pas question dans le dit enseignement, parce qu'il s'agit là seulement d'indiquer les offices à remplir dans l'intérieur du sanctuaire, étant admis que Moïse avait déjà enseigné ceux qui doivent être accomplis au dehors (comme l'épha).

Comment a-t-on considéré les sacrifices offerts lors de la consécration, comme particuliers ou comme publics (spéciaux à Aron, ou en vue de tout Israël)? Puisqu'il est dit (ib., VIII, 18) : *Aron et ses fils imposèrent leurs mains sur la tête du bélier*, cela prouve que le sacrifice était considéré comme particulier (pour lequel seul l'imposition a lieu). Mais n'a-t-on pas dit que cette cérémonie était publique ? C'est le public, répondit R. Idi, qui a offert les sacrifices livrés aux sacrificateurs (comme leurs biens propres). Pour les 7 jours que, lors de la consécration, les cohanim durent passer devant la tente d'assignation (ib. 35), se réglait-on d'après une journée de sacrifice, ou d'après une de la création? Si c'est une journée de sacrifice, on compte pour la nuit celle qui suit le jour où l'offre a eu lieu; si c'est une journée d'après la création, la nuit précède le jour; si c'est une journée de sacrifice, la dernière nuit n'a pas été suivie de jour (le temps à passer en cet endroit était écoulé); si c'est une journée comme celle de la création, le premier jour n'a pas été précédé de la nuit qui lui est afférente? (Question non résolue).

On a enseigné ailleurs [3] : pendant que les uns retiraient les pains de proposition (de la semaine écoulée), les autres déposaient les nouveaux, les mains des premiers touchent à celles des seconds, de façon à ce que la table sainte ne soit jamais vide, selon ces mots (Exode, XXV, 30) : *devant moi toujours*; R. Yossé dit : si même ces deux opérations ne sont pas simultanées,

1. Midrasch Rabba à *Lévitique*, no 11; B., tr. *Abôda zara*, 34a. 2. Torath Cohanim, section *Schmini*. 3. B., tr. *Menahôth*, 99a.

la permanence subsiste pourtant. L'avis du premier interlocuteur exprime celui de R. Meir (d'après lui, il ne faut aucune interruption dans la présence du pain). Toutefois, dit R. Yoḥanan, R. Yossé reconnaît que si l'on a enlevé les anciens pains le matin et remis seulement les nouveaux l'après-midi, il y a solution de continuité, contraire à la permanence obligatoire; car, dit R. Yoḥanan, la règle à cet égard est déduite par R. Yossé du séjour, devant la tente d'assignation, accompli par Aron et ses fils. Comme en cette dernière circonstance, il fallait joindre le jour à la nuit et la nuit au jour (y séjourner au moment de la transition, tout en s'absentant une partie du temps); il en sera de même ici, pour l'enlèvement des pains, au moment de la jonction du jour et de la nuit. R. Ḥiya b. Joseph, dit : il suffit qu'il y ait une continuation du jour à la nuit (pourvu que la table ne reste pas vide toute la nuit). Selon ce dernier, quelle a été la règle pour le séjour d'Aron et ses fils devant la tente d'assignation? (La permanence était-elle absolue, sans cesser)? Certes, en comparant ce cas avec la règle pour les pains, l'interruption était permise, par *a fortiori* : puisqu'à l'égard des pains de proposition, la Bible emploie l'expression « toujours », il suffit de joindre le jour à la nuit; il en sera à plus forte raison de même pour l'inauguration, dont il n'est pas dit « toujours ». Il se trouve que l'on peut tirer de ce qui précède la déduction suivante : selon R Yoḥanan (qui exige la présence permanente), il a dû y avoir, pour l'inauguration du sanctuaire mosaïque, sept stations et six relèvements (pour passer d'un poste au suivant); selon R. Ḥiya b. Joseph, qui autorise les interruptions, il devait y avoir 14 stations et 13 relèvements, soit 2 fois par jour. On a enseigné [1] : pendant les sept jours de la semaine de consécration, Moïse a oint le tabernacle, a érigé la tente, l'a défaite, et a réglé l'ordre des offices; mais le 8e jour, il l'a érigé, sans le défaire ; selon R. Yossé b. R. Juda, ces diverses opérations ont même eu lieu le 8e jour. Ce dernier avis prouve, dit R. Zéira, que l'érection accomplie la nuit n'a pas de valeur pour l'office du jour (sans quoi, il n'y a avait qu'à laisser le tout intact pour le lendemain, sans rien défaire). Il en résulte ceci : d'après l'explication de R. Yoḥanan, R. Yossé b. R. Juda admet qu'aux 7 jours d'inauguration on a, en total, érigé le tabernacle 21 fois et défait 20 fois (3 fois par jour); selon l'explication de R. Ḥiya b. Joseph, R. Yossé b. R. Juda admet que le tabernacle a été érigé 14 fois et défait 13 fois (2 fois par jour). D'où sait-on que le tabernacle était défait chaque jour? On le sait, dit R. Zéira, de ce qu'il est dit (Nombres, VII, 1) : *Il arriva au jour où Moïse eût achevé d'ériger le tabernacle etc.;* on conclut qu'au dernier jour seul, il cessa de renouveler l'érection.

R. Simon b. Lakisch déduit de ce verset (Lévit., VIII, 34), *comme il avait agi en ce jour, Dieu ordonna de continuer* (à l'avenir), qu'à la suite le pontife devra s'isoler avant la solennité du *Kippour*. Mais n'a-t-on pas déjà (ci-dessus) tiré cette même conclusion? Oui, mais on a voulu rappeler que si R. Yoḥanan l'interprète d'une façon, R. Simon b. Lakisch l'entend autrement. Quant au

1. Midrasch Rabba, *Nombres*, ch. 12; Siflri, section *Nassô*.

8e jour de la consécration mosaïque, salon les uns, on y renouvelait l'onction du tabernacle; selon d'autres, elle n'avait plus lieu. Selon les uns aussi, on le défaisait en ce jour ; selon d'autres, non. R. Ḥaninia ajoute : il est évident pour nous que celui qui est d'avis d'oindre le tabernacle en ce jour devait penser qu'il était prescrit de le défaire, et celui qui est d'un avis contraire pour l'onction, l'est aussi pour l'action de le défaire. L'avis de celui qui dit qu'il a fallu oindre le tabernacle même au 8e jour est justifié par l'expression pléonastique : *il les oignit* (Nombres, VII, 11) ; mais comment celui qui est d'un avis opposé réfute-t-il cette explication ? D'après lui, ce verset veut dire ceci : on suppose en effet qu'il manquait au tabernacle une nouvelle onction, et la dernière érection en tient lieu. De même, l'avis de celui qui dit qu'il a fallu défaire le tout, même le 8e jour, est justifié par le verset (Exode, XXII, 37) disant : *pendant 7 jours tu invoqueras le pardon de l'autel* (cérémonie renouvelable après chaque érection) ; mais celui qui est d'un avis opposé, quel compte tient-il de ce verset ? Le « pardon » dit-il, consiste dans l'aspersion du sang, comme il a été dit : sur l'un et l'autre pontife (celui du Kippour et celui qui est chargé de brûler la vache rousse), on faisait des aspersions , en prenant un peu de chacun des dépôts de cendres conservés au Temple, pour que cette eau lustrale remplace l'aspersion du sang effectuée lors de l'inauguration mosaïque. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, cette eau remplaçait ledit sang et l'huile d'onction employée lors de la consécration sous Moïse.

Ben-Bethera explique pourquoi le pontife devait s'isoler sept jours (sans rester chez chez lui et se contenter, s'il survient une impureté, de se purifier pour être pur après le coucher du soleil, conformément au procédé d'Aron pour le tabernacle) : on craint qu'il cohabite avec sa femme qui serait sans le savoir menstruée ; et cette faute, même involontaire, entraîne pendant 7 jours l'inaptitude du service. Mais est-ce que les Israëlites sont sujets à un tel soupçon (et encore moins le pontife) ? Il faut craindre un cas analogue à celui dont il a été dit [1] : si, au moment de cohabiter avec sa femme pure, celle-ci se sent pendant le coït devenir impure, le retrait subit est un acte coupable, *quia exitus suus est ei jucundus æque ac suus ingressus*. En somme, il se trouve que l'avis de R. Yoḥanan (admettant que l'isolement du pontife est déduit de la consécration mosaïque) a besoin d'être complété, par l'opinion de Ben-Bethera ; et l'avis de ce dernier n'exclut pas celui de R. Yoḥanan. Voici comment : selon l'avis seul de R. Yoḥanan, sans Ben-Bethera, on eût admis que le pontife, après avoir cohabité avec sa femme, doit aller dormir dans la cellule des assesseurs (y passer le reste de la nuit, comme Aron au tabernacle) ; il a donc fallu que Ben-Bethera complète cet avis. En se contentant au contraire de l'avis de ce dernier, sans l'opinion de R. Yoḥanan, on eût seulement interdit la cohabitation, mais on eût autorisé le pontife à dormir chez lui. Il a donc fallu émettre les deux avis.

On a enseigné [2] : toutes les cellules du Temple étaient dispensées de la *me-*

1. B., tr. *Schebouôth*, 14b. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1.

zouzâ [1], sauf celle des assesseurs, qui servait de demeure au pontife sept jours de l'année. Selon R. Juda, c'est par simple prescription rabbinique (non obligatoire) que le devoir de la *mezouzâ* est applicable à cette cellule (pour qu'elle ne ressemble pas à une prison renfermant un pontife). L'expression *à tes portes* (Deutéron., VI, 9) a pour but, selon les uns, d'exclure les portes de la montagne sainte et du parvis du Temple; selon d'autres, elle les implique au contraire dans la règle générale. Le premier avis est celui de R. Juda; l'autre, est celui des sages. On comprend bien pourquoi R. Juda les en dispense (ce n'est pas la demeure d'un particulier); mais pourquoi les autres sages prescrivent-ils pour les portes publiques le devoir de la mezouzâ? Est-ce là une demeure? Ceci ne prouve rien, répliqua R. Yossé b. R. Aboun, puisqu'en vertu de la même expression, on étend l'obligation aux portes des villes ou des ruelles, bien que ce ne soientpas des demeures, mais parce qu'elles mènent aux habitations ; il en sera de même des portes du Temple, parce qu'elles servent à entrer dans les demeures des cohanim. Les grottes des collines [2] sont soumises à la mezouzâ, ainsi que les fenêtres ayant une ouverture de quatre coudées carrées, où s'asseyent les esclaves qui éventent leurs maîtres ; de même, les escaliers tournant [3] l'un au-dessus de l'autre (dont l'intervalle de séparation est inférieur à 4 coudées), car chaque fois que le maître met le pied sur le seuil de l'un d'eux pour monter, c'est comme s'il touchait le sol (en raison de ce passage fréquent, la mezouzâ à l'entrée générale ne suffira pas). R. Yossa était chagriné de n'avoir pas vu cet escalier chez R. Iléï, qui s'était arrangé de façon à satisfaire l'avis de tous les sages (et il aurait voulu savoir comment il s'y était pris pour la mezouzâ).

La « cellule des assesseurs » était nommée par Aba Saül celle des conseillers. En effet, on nomma d'abord cette salle celle des conseillers, βουλευτῶν, plus tard, on l'a nommée: celle des assesseurs (πάρεδροι) du pouvoir, et en voici la raison : lors de l'existence du premier temple, le pontificat a été maintenu régulièrement dans la même famille par voie d'héritage, de sorte qu'il y a eu seulement 18 grands prêtres pendant qu'il subsisté ; sous le second temple, le pouvoir civil a fait ces nominations, parce qu'ils enlevaient la dignité de grand prêtre à force d'argent [4], ou, selon d'autres, ils tuaient leurs compétiteurs par des maléfices, de sorte qu'il y eut pendant ce temps jusqu'à 80 pontifes, ou 81, ou 82, ou 83, ou 84, ou même 85. Seul, Siméon le juste a régné 40 ans [5]. R. Aḥa applique le verset des Proverbes (X, 27), *la crainte de Dieu augmente les jours*, à la série des grands prêtres ayant desservi le 1er temple ; et la suite, *les années des impies seront abrégées*, se rapporte à ceux du 2e temple. Il est arrivé [6] que quelqu'un envoya par son fils 2 mesures d'argent, pleines

1. Voir t. I, p. 61 et n. 2. Le commentaire *Pné-Mosché* traduit : « des circonciseurs », où ceux-ci serrent leurs instruments. Cf. même série, tr. *Meghilla*, IV, 13 (12). 3. Le comment. *Qorban 'Eda* traduit par « poulailler », sens qu'adopte J. Lévy. 4. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 54. 5. Soit, pour tous les autres, un total de 380 ans. 6. Rabba sur *Lévit.*, nº 21.

de pièces, et munies d'un rebord également d'argent (pour éviter la chute des pièces ; voilà comment ils accaparaient la dignité). Un autre renchérit, et envoya, avec autant de précautions, une quantité égale en or. Aussi, fut-il dit d'eux [1] qu'ils ont pour ainsi dire renversé le chandelier (par leur argent corrupteur). Nous trouvons [2] que le 1er temple n'a été détruit qu'en punition des crimes d'idolâtrie, d'inceste et de meurtre ; c'est qu'il y a dû avoir les mêmes causes de ruine pour le 2e temple. Non, dit R. Yoḥanan b. Torta, nous trouvons que Siloh (le 1er temple) a été renversé, parce qu'Israël négligeait les visites des jours de fête au temple et profanait les saintetés. Comme cause de destruction du 1er temple, nous trouvons les crimes d'idolâtrie, d'inceste et de meurtre ; mais pendant le 2e temple, nous reconnaissons qu'il y avait des gens se livrant assidûment à l'étude de la loi, pratiquant les préceptes bibliques, prélevant les dîmes, ayant enfin beaucoup de qualités ; seulement, ils avaient un tel amour de l'argent, qu'ils se portaient naturellement une haine mal fondée. Or, une telle haine est aussi pernicieuse que les trois crimes précités. Un jour. R. Zeira, R. Jacob, Aḥa et R. Abouna étaient assis ensemble et dirent: une telle haine est même plus grave que ces crimes ; puisque le 1er temple, ruiné pour ce fait, a été reconstruit, tandis que le 2e ne l'a pas été C'est que, dit R. Zeira, les premiers exilés ont fait pénitence et ont obtenu la rémission de leur faute, tandis que les seconds ne l'ont pas fait (voilà le motif de l'inégalité). R. Éliézer dit : comme les premiers ont découvert leurs fautes (les ont avouées), la fin de l'exil leur a aussi été révélée ; mais les seconds, qui n'ont pas reconnu leurs fautes, ne connaissent pas encore la fin de leur captivité. On demanda à R. Éliézer : quelle génération vaut mieux, la dernière ou la première ? Il y a une attestation favorable aux premiers, répondit-il, dans le fait même de la reconstruction du temple : nos ancêtres (par leurs fautes) avaient provoqué l'enlèvement de la partie supérieure [3] du temple, comme il est dit (Isaïe, XXII,8) : *il découvrit le voile* (tes murailles) *de Juda* ; tandis que notre génération a été cause de la ruine totale jusqu'au mur de soutènement, puisqu'il est dit (ps. CXXXVII, 7) : *ils disent, découvrez, détruisez, jusqu'à ses fondements.* Enfin, on ajoute que toute génération, pendant laquelle la reconstruction du temple n'a pas lieu, est aussi blâmable que si elle avait causé sa ruine.

« On adjoint au pontife un autre prêtre [4], est-il dit, de crainte qu'il arrive au premier un accident » (mettant obstacle au service divin). Isolera-t-on ce suppléant avec le premier titulaire, ou non? Non, dit R. Ḥagaï de là-bas [5] (de Babel), de crainte que, par jalousie, l'un tue l'autre. De même, on ne fait pas pour le second la cérémonie de l'onction, dit R. Yoḥanan, pour éviter toute haine. Si le premier (par suite d'accident) a dû céder la place au second,

1. B., *Sabbat*, 116b. 2. B., *Yóma*, 9b. 3. Littér. : la poutre (de couverture). En d'autres termes, le 1er temple a été ruiné, non rasé, comme le second l'a été. 4. Jér., *Meghilla*, I, 10; *Horaïoth*, III, 5 (f. 47d). 5. Une autre version lit : par Moïse ! Cf. Jér., *Nazir*, V, 4 (fol. 54a).

qui a commencé à fonctionner, et qu'ensuite le premier redevient apte au service, il gardera seul toute la priorité du rang, et le second n'aura ni l'avantage de servir comme pontife (avec les 8 vêtements officiels), ni comme simple cohen (avec les 4), ayant commencé à fonctionner comme supérieur. Cependant, dit R. Yoḥanan, en cas de fait accompli du service en grand costume officiel, le tout est valable. En cas de service du suppléant, à qui attribuera-t-on le sacrifice du taureau, spécial au cohen en ce grand jour? On peut déduire la réponse du fait suivant : Il arriva à Ben-Ilam, de Cippori, lorsqu'un accident survint au pontife le jour du Kippour, de le remplacer dans ses hautes fonctions ; en sortant, il demanda au roi si le sacrifice spécial du taureau et du bouc, offert en ce jour, devait être payé par lui ou par le pontife titulaire. Le roi comprit ce qu'il demandait (à être maintenu dans ce poste) et lui répondit : il doit te suffire d'avoir servi une heure devant le maître de la création ; et Ben-Ilam comprit qu'il était évincé de la grande prêtrise. De même, il arriva à Simon b. Kamḥith, en parlant au roi la veille du Kippour vers le soir, d'en être atteint par une goutte de salive, qui est une cause d'impureté. Sur ce, son frère Juda entra en fonctions, et leur mère eut le bonheur de les voir tous deux pontifes en un jour. Du reste, tous les 7 fils qu'elle avait eus le devinrent tour à tour. Quelles belles œuvres as-tu donc accomplies, lui demandèrent les sages? Je jure, répondit-elle, que pas même les poutres de ma maison n'ont vu mes cheveux, ni le bord de ma chemise (tant elle était modeste et chaste). Aussi, dit-on d'elle : ce kemaḥ n'est pas de la farine ordinaire, mais de la fine fleur, et on lui applique le verset (ps. XLV, 14) : *Toute resplendissante est la fille du roi dans l'intérieur*[1] ; *sa robe est brodée d'or* (comme celle du pontife)

Est-ce que l'oint de la guerre (le cohen chargé de présider aux préparatifs de guerre) doit apporter l'offre de la dîme d'épha ? Non [2], parce qu'il est dit au sujet de l'huile d'onction (Lévit. VI, 15) : ... *à sa place un de ses fils* ; celui dont le fils pourra un jour remplir l'office à sa place devra apporter la dîme d'épha, non l'oint de la guerre, que son fils ne remplacera pas. D'où sait-on que ce dernier n'aura pas de même son fils pour remplaçant ? De ce qu'il est dit (Exode, XXIX, 30) : *pendant sept jours, le cohen parmi ses fils qui le remplacera les revêtira.* Or, celui qui va à la tente d'assignation pour célébrer le culte sacré aura son fils pour remplaçant, non l'oint de la guerre, qui ne remplit pas l'office du culte. D'où sait-on que parfois pourtant ce dernier sera nommé aux fonctions de pontife? C'est qu'il est dit (I Chron. IX, 20) : *Pinhas, fils d'Eléazar, avec qui l'éternel était, fut nommé autrefois leur chef* (et l'on sait que ce dernier, sous Moïse, remplit les fonctions d'oint de la guerre). Lorsque R. Yossé voulut inciter à l'étude R. Eléazar b. R. Yossé, il lui dit (par allusion aux termes de ce verset) : « autrefois avec lui », et maintenant tu n'étudies plus guère la loi ; c'est ainsi que Phinée sévit contre l'idolâtrie, dans sa jeunesse, au temps de Zimri (Nombres, XXV, 14), mais s'en abstint plus

1. Où on ne la voit pas. 2. Torath Cohanim, section *Çaw*.

tard, lors du fait de la concubine de Bethléhem qui périt sur la colline (Juges, XIX, 1). — D'où sait-on que lorsque ce pontife était consulté par l'oracle des *Ourim* et *Toumim* sur l'issue de la guerre, il devait porter le grand costume officiel composé de 8 objets ? On le sait, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est dit : *les vêtements sacrés qui sont à Aron passeront à ses fils, après lui* (Exode, XXIX, 29) ; par l'expression pléonastique « après lui », on entend la plus haute fonction qui vient aussitôt après lui, soit celle de l'oint de la guerre. On sait qu'il revêt le grand costume des 8 objets pour célébrer le culte, selon R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est dit au verset précité : « Les vêtements sacrés qui sont à Aron passeront à ses fils, après lui » dernière expression applicable à celui qui, après lui, remplira le même poste. J'étais auprès de toi, dit R. Yonâ, lorsque R. Yoḥanan a exposé la déduction tirée de ce verset, et je me souviens qu'il n'a pas parlé de célébration du culte, mais de consultation de l'oracle. Combien d'objets donc revêt-il pour célébrer le culte ? R. Oschia rapporte à ce sujet l'enseignement de Bar-Kappara du Midi, qui dit : selon les autres sages, il ne célébrera le culte ni avec les 8 objets du pontife, ni avec les 4 du simple cohen. R. Aba dit : il serait de toute justice qu'il fût revêtu des 4 objets du simple cohen ; seulement, cela n'a pas lieu, pour que le peuple (non mis au courant) ne dise pas avoir tantôt vu le pontife revêtu des 4 objets et tantôt de huit (ignorant que ce n'est pas le même qui est l'oint de la guerre). Mais, objecta R. Yôna, est-ce que l'un n'officie pas à l'intérieur, tandis que l'autre est consulté au dehors ? Comment donc les confondre ? C'est possible, puisque R. Tarfon, le père de tout Israël (par son esprit supérieur), s'est trompé un jour, en confondant une sonnerie de trompette pour l'assemblée entière avec celle d'un sacrifice isolé. Ainsi il a été enseigné[1] : Pour le précepte disant : *les fils d'Aron, les cohanim, sonneront de la trompette* (Nombres, X, 8), on conclut (par analogie avec un précepte semblable) que les cohanim devront être parfaits de corps, sans défaut. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Tarfon lui dit : je jure par la vie de mes enfants avoir vu le frère de ma mère, quoique boitant d'un pied, debout devant le parvis du temple et sonnant de la trompette. Maître, lui dit R. Akiba, peut-être l'as-tu seulement vu pendant la réunion de toute l'assemblée, tandis que je parle de la sonnerie pendant le sacrifice officiel. En effet, répliqua R. Tarfon[2], je jure par mes enfants que tu n'as penché ni à droite ni à gauche (ton idée est exacte) ; tandis que moi qui ai vu le fait, j'en ai oublié la portée précise ; je n'aurais pu rien en déduire, puisque par induction tu apprécies le fait exactement. Tout individu donc qui voudrait se séparer de toi (différer d'opinion) agit comme s'il voulait quitter la vie.

Le propitiateur sera le pontife qu'on aura oint, est-il dit (Lévit. XVI, 32). Pourquoi cette dernière qualification ? Comme toute la section est dite d'Aron[3], on aurait cru qu'il s'agit seulement de ce dernier, sans y comprendre

1. Sifri sur *Nombres*, X. 2. Siffra à *Lévit.*, ch. 4; B., tr. *Zebahim*, 13a.
3. Torath Cohanim à *Lévit.*, XVI.

nul autre pontife ; c'est pourquoi il est dit : « qu'on aura oint, » y impliquant par conséquent l'oint par l'huile d'onction (tout grand pontife successeur). Pour ceux qui furent promus par le costume (ceux du 2e Temple, lorsque l'huile d'onction avait disparu), on le sait de ce qu'il est dit ensuite (ibid.) : *et installé pour succéder* ; et enfin on l'applique aussi au cohen suppléant, nommé spécialement pour le jour du grand pardon (sans être oint, ni promu par le costume), parce qu'il est dit (ib. 6) : *le cohen sollicitera le pardon* (quel qu'il soit en fonction ce jour). De quelle façon nommait-on ce suppléant? Selon les rabbins de Césarée, au nom de R. Ḥiya b. Joseph, la nomination était verbale. Ceci prouve, dit R. Zeira, que l'on nomme aussi les chefs de communauté verbalement[1]. En effet, dit R. Ḥiya b. Ada, une mischnâ enseigne formellement ceci : « si tu renonces (de vive voix) aux quatre avis que tu as exprimés, nous te nommerons en Israël président du tribunal » (il n'est pas besoin d'autre formalité). — De même que l'on nommait un cohen suppléant à côté du pontife en exercice, de crainte qu'un accident le rende impropre au service ; de même on lui faisait épouser conditionnellement une autre femme, en prévision qu'il n'arrive malheur à sa propre femme, puisqu'il est dit (ib. 6) : *afin d'obtenir le pardon pour lui-même et pour sa maison*, dernier terme applicable à la femme. Tel est l'avis de R. Juda ; R. Yossé dit : si l'on voulait éprouver de telles craintes, cela n'aurait pas de fin. On entend par là que si l'on craint la mort de la première femme, on peut aussi craindre celle de la seconde. Mais, dit R. Mena, l'objection opposée à l'avis de R. Juda peut aussi être formulée contre l'avis des autres sages, et ne peut-on pas craindre aussi qu'il arrive un accident d'impureté au suppléant? (Pourquoi donc avoir ce souci)? C'est que, fut-il répondu, un tel accident est fréquent, tandis que la mort l'est moins ; on s'est donc préoccupé seulement de ce qui arrive souvent. Si donc nous avons vu émettre l'avis de R. Juda, que la mort aussi est fréquente, c'est conforme à ce qu'a enseigné la Mischnâ : selon R. Juda, on assignera au pontife (à titre conditionnel) une autre femme, de crainte que la première meure. On a enseigné ailleurs[3] : si le messager chargé de remettre au loin un acte de divorce a laissé le mari vieux ou malade, il remet pourtant cet acte à la femme dans l'hypothèse que le mari vit encore, ne supposant pas la mort fréquente ; pourquoi donc, en ce cas, R. Juda n'est-il pas d'un avis contraire, tandis qu'ici (pour le grand pardon) il est d'avis de supposer la fréquence de la mort? C'est que, pour le divorce, il s'agit d'un particulier, tandis qu'ici il s'agit de l'ensemble d'Israël, pour lequel il est plus sévère. Mais ne trouvons-nous pas que R. Juda est également sévère pour les particuliers? N'a-t-on pas enseigné, au nom de R. Juda[4], que Jérusalem n'avait pas de tronc servant à recueillir les pièces d'argent pour l'achat des nids d'oiseaux à offrir lors des relevailles de couches, de crainte qu'une des femmes ayant déposé là de l'argent meure, et il se trouverait que le montant d'un

1. Sans imposer les mains. 2. Tr. *Edouyôth*, V, 6. 3. Tr. *Guittin*, III, 3 ; B., ib., 28a. 4. Tr. *Scheqatim*, VI, 4.

sacrifice expiatoire versé par une femme qui ne vit plus[1] serait mêlé à un autre sacrifice? — Quant à la 2e épouse conditionnelle, pourquoi le pontife ne l'épouserait-il pas la veille de Kippour? C'est qu'il est dit : « Afin d'obtenir le pardon pour lui et *sa* maison », non pour deux. Mais objecta R. Gamaliel b. Inioni, devant R. Mena, si un tel mariage se réalise (le cas échéant) le jour du Kippour, n'équivaut-il pas à une acquisition accomplie le samedi, ce qui est interdit? Comme cet interdit, fut-il répondu, n'est qu'une mesure rabbinique, on n'en tient pas compte au Temple; cette objection prouve, dit R. Mena[2], que lorsqu'on épouse une veuve le vendredi, on doit la faire entrer au domicile conjugal avant la nuit, afin de ne pas l'acquérir le samedi.

2. Pendant les sept jours préliminaires, le grand pontife (pour s'exercer au service) fait les aspersions de sang des sacrifices quotidiens, brûle l'encens à l'autel, nettoie les lampes, offre la tête et les pieds des victimes. Le reste de l'année, il peut à son gré accomplir un de ces services, car le grand pontife peut le premier prendre une part du culte public, de même qu'il a le droit de choisir la première part pour lui.

Mais ne devient-il pas impur par l'aspersion[3] qu'il reçoit à chacun de ces sept jours? En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'aspersion en ce cas n'a lieu qu'après l'accomplissement des offrandes. — « Le grand pontife, est-il dit, peut le premier prendre une part du service officiel, de même qu'il a le droit de choisir la première part à consommer. » Comment ce privilège s'exerce-t-il? Il dira par exemple vouloir prendre pour lui la peau de l'holocauste (n'y eût-il qu'une seule), ou un pain des deux offerts à la Pentecôte, ou six des 12 pains de proposition. Comment se fait-il que, pour la peau, il puisse accaparer tout, tandis que, pour les pains, il est seulement question de la moitié? C'est que, dit R. Zeira, la peau provient du sacrifice d'un particulier, tandis que les pains sont une offrande publique. On a enseigné que Rabbi dit : je déclare qu'il doit prendre seulement la moitié ; selon une autre version, Rabbi aurait dit : je déclare qu'il devra prendre la moitié. Que signifient ces divergences de langage? Le voici : s'il n'y a qu'une peau, les sages sont d'avis que le grand pontife peut la prendre entière ; selon Rabbi, il ne devra prendre que la moitié. S'il y a 4 ou 5 peaux, les sages disent qu'il en prend une ; selon Rabbi, il prendra la moitié de l'ensemble (ce qui alors est un avantage). Rabbi se fonde sur ce qu'il est dit (Lévit. II, 3) : *le reliquat de l'offrande sera pour Aron et ses fils*. Or, ne sait-on pas qu'Aron a autant de part que ses fils? Pourquoi donc la Loi parle-t-elle de tous ? C'est pour dire qu'Aron aura droit à la moitié du total, et l'autre moitié est à répartir entre les fils[4]. Ainsi, lors de l'arrivée de l'ordre gouvernemental que les conseillers (βουλή) et les chefs (strategi) aient à verser une certaine somme au fisc[5], on fit part de ce fait à

1. Un sacrifice qui n'a plus de maître est sans valeur. 2. Jér., tr. *Ketouboth*, I, (f. 24d). 3. Dès lors, comment peut-il remplir une part d'office? 4. Torath Cohanim, ch. 11. 5. B., tr. *Baba bathra*, 143a. Au lieu de « chef », le comment.

Rabbi, lui demandant dans quelle mesure devait être faite la répartition? Il va sans dire, répondit-il, que les uns et les autres font partie de la même classe ; l'ordre officiel les désigne ainsi séparément, pour indiquer qu'ils doivent y contribuer dans la même proportion, chacun pour la moitié. De même, dit R. Yossé b. R, Aboun, conformément à l'avis de R. Juda, on explique ce verset (ibid. XXIV, 9), *ce sera pour Aron et ses fils*, en ce sens qu'une moitié reviendra à Aron et l'autre à ses fils. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, est-ce qu'il n'y a pas un enseignement[1] qui s'oppose à cette explication? Si quelqu'un a fait le vœu d'offrir cent dixièmes de farine, à apporter en deux vases, il en remettra 50 dans chaque vase, en deux parts égales, et s'il en a remis 60 dans un vase et 40 dans l'autre, le devoir est également rempli. Or, on prescrit en principe le partage en deux parts égales, car s'il avait simplement émis le vœu d'offrir cent parts, sans rien dire de plus, il pourrait certes employer autant de vases qu'il voudrait; mais, puisqu'il a précisé et parlé de deux vases, il devra en mettre 50 dans chacun; et pourtant l'on ajoute à la suite qu'en cas de partage inégal, de 60 d'une part et 40 de l'autre, l'offre est agréée. N'en résulte-t-il pas que la moitié précise n'est pas obligatoire? Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun ; puisqu'un vase peut contenir un maximum de 60 parts pouvant être pétries ensemble, cela équivaut à une assignation de 60 parts faite dès le principe (tandis que, pour d'autres objets, une stricte division en deux parts est exigible). Il n'y a pas d'objection à tirer de là, sauf si l'on s'était exprimé ainsi : celui qui fait vœu d'apporter 60 parts en 2 vases l'offrira par moitiés de 30 parts dans chacun ; si cependant il a mis 40 parts dans l'un et 20 dans l'autre, le devoir est considéré comme accompli (en ce cas, l'objection eût été bien fondée, puisqu'au besoin un seul vase pouvait contenir le tout, les 60 parts), On trouve, en effet, un enseignement qui s'exprime ainsi, qu'en cas de fait accompli d'un partage inégal de 60 parts en 40 et 20, l'action reste valable (c'est donc opposé à l'avis de Rabbi). Mais, objecta R. Ḥanania, compagnon des rabbins, est-ce que l'on peut tirer une déduction relative à une question d'argent (comme celle du partage) d'un détail de célébration du culte, comme celui des dîmes de farine? Oui, fut-il répondu ; on trouve qu'une telle déduction a été enseignée. R. Aboun ajoute : il est permis de distribuer en parts inégales les 60 dîmes de farine, à condition de ne pas les répartir en trois vases ; selon R. Aba b. Mamal, on peut employer à cet effet un nombre quelconque de vases.

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Josué b. Lévy[2] : pendant chacun des 7 jours préliminaires, le grand pontife revêt son costume officiel (de 8 objets); il va et vient, offre le sacrifice quotidien du matin, présente les vœux et offrandes volontaires (le cas échéant), va chez lui, retourne au Temple offrir le sacrifice quotidien du soir), puis reste pour passer la nuit dans la cellule des assesseurs. R. Ouqba dit au nom de R. Josué b. Lévy qu'il agit

Pné-Moschè suppose le sens de *foule*, et traduit par ces mots (italiens) : « Sorti di omini ». 1. Tossefta à *Menahôth*, ch. 12. 2. Jér.. *Haghigâ*, II, 4 (f. 78b).

seulement ainsi aux jours de sabbat ou des fêtes (afin d'en rehausser la solennité). — Selon une version, le frontal a pour but de provoquer le pardon divin s'il est placé sur le front du grand pontife ; selon d'autres, l'effet sera le même si cet objet se trouve n'importe où. Le premier avis est justifié par ce qu'il est dit (Exode, XXVIII, 38) : *il sera toujours sur son front* ; le second se fonde sur ce qui se passe au jour du Kippour (où le grand pontife laisse de côté tout le costume officiel et se revêt de simple lin blanc). Le premier avis confirme ce qu'a dit R. Yossé b. R. Aboun (que, chaque jour, le grand pontife met le costume officiel) ; le second confirme celui de R. Ouqba (qui est d'un avis opposé).

3. On lui assignait comme compagnons des vieillards parmi les anciens du tribunal, qui lui lisaient, pendant cet intervalle de temps, la section biblique concernant la solennité du Kippour. Ils disaient : « ô notre maître, grand pontife, lis toi-même ces passages, de crainte de les oublier, ou peut-être même ne les as-tu pas encore appris. » La veille du Kippour au matin, on le plaçait à la porte Orientale du temple, faisant passer devant lui des taureaux, des béliers, des agneaux, pour qu'au lendemain il puisse sans hésiter reconnaître chaque victime destinée au culte.

Comment admettre l'hypothèse qu'il ait oublié, ou pas appris? N'a-t-on pas enseigné que, par l'expression biblique (Lévit. XXI, 10) *le plus grand pontife de ses frères*, on entend qu'au besoin il devra tirer de ses frères une supériorité financière (dussent-ils l'enrichir) ; et par les termes suivants, *sur la tête de qui l'on a versé de l'huile d'onction*, on entend, selon Rabbi, qu'il doit dominer les autres cohanins [1] par les ornements, par la force, par la richesse, par la sagesse, par un bel aspect? Toutes ces qualités étaient bien exigibles, dit R. Yossé b. R. Aboun, lors de l'existence du premier temple, non sous le second temple. « On le plaçait, est-il dit, près de la porte Orientale. » Etait-ce à l'intérieure de ce point, ou à l'extérieur? Si l'on dit que c'était à l'intérieur, il aurait pu dès la veille (avant de pénétrer à l'intérieur) accomplir le premier des cinq bains exigibles, comme il est dit plus loin (III, 3) : Il devait se baigner cinq fois en ce jour, dont la première fois parce qu'il est interdit à qui que ce soit d'entrer au parvis, pour célébrer le culte, fût-il pur, sans prendre un bain, et les quatre autres sont inhérents à la solennité du Kippour. Si au contraire il se tenait au dehors de cette porte, tous les cinq bains ont eu lieu en vue de la solennité du Kippour. « On fait passer devant lui, est-il dit, des taureaux, des béliers et des agneaux. » Pourquoi ne parle-t-on pas de bouc? C'est que dit R. Aba de Carthagène, sans la présence de cet animal, le pontife est bien forcé d'y songer, vu que l'animal représente principalement l'expiation. On trouve, aussi un enseignement où le terme bouc est explicitement ajouté.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; Torath Cohanim, section *Emôr*.

4. Pendant les sept jours préliminaires, on ne refusait au pontife ni le manger, ni le boire. Mais à partir de la veille du Kippour vers le soir, on ne le laissait pas manger beaucoup, car la satiété provoque le sommeil.

On a enseigné : on ne le laissera manger ni du lait, ni des œufs, ni du fromage, ni de la viande grasse, ni du vin vieux, ni des vins épicés (conditum), ni de la purée de fèves, ni des lentilles. Selon Samuel, on ne lui laissait pas non plus manger des cédrats, ou tout autre fruit pouvant susciter une gonorrhée. Malgré ces précautions, on lui lisait ce verset (Psaume CXXVII, 1) : *Si Dieu n'édifie pas la maison, c'est en vain que les maçons travaillent* (le secours divin est encore indispensable). Mais n'était-ce pas l'un des miracles particuliers au Temple qu'il n'est jamais survenu d'accident impur au pontife le jour du Kippour? Il ne faut pas s'y fier, dit R. Abin, en raison de ce qu'il est écrit (Deutér. VI, 16) : *vous ne tenterez pas Dieu.* Selon R. Yossé b. R. Aboun, c'était vrai seulement sous le premier Temple (qu'il n'est jamais rien arrivé d'impur au grand pontife), non sous le second Temple.

5. Les plus anciens membres du tribunal remettaient le pontife aux mains des plus anciens prêtres, d'où on le conduisait à la chambre de Beth-Abtinos[1]; là, on lui faisait prêter serment de se conformer strictement aux rites traditionnels; après quoi, on se disait adieu et l'on se séparait, en ajoutant : « O maître et pontife suprême, nous sommes les délégués du tribunal, et toi tu es le nôtre, ainsi que l'envoyé du tribunal; nous te conjurons au nom de Celui qui a fixé sa résidence en cette maison, de ne rien changer de tout ce que nous t'avons dit. » Puis, il se séparait d'eux en pleurant, et eux se retiraient en pleurant.

La dite chambre, sise près de la porte « de l'eau », se trouvait près de la sienne (celle assignée au pontife). Il pleurait d'avoir pu être soupçonné d'infidélité aux rites, et eux pleuraient de se trouver dans cette pénible nécessité de le conjurer. Et pourquoi le faisaient-ils? A cause des pontifes de la famille de Baïthos, qui étaient d'avis de pouvoir préparer l'encens au dehors (dans le parvis) et de l'apporter ensuite au sanctuaire. Ainsi, il arriva à un pontife d'agir de cette façon ; et, après avoir terminé l'office divin, il alla dire à son père : « Bien que vous ayez toujours interprété les versets bibliques (Lévit. XVI, 12 et 13) dans le sens précité (de préparer l'encens au dehors et de l'apporter ensuite à l'intérieur), nul de vous n'a mis cette explication en pratique, jusqu'à l'arrivée de cet homme (moi) ». « Malgré notre interprétation divergente, répondit le père, nous avions soin de nous ranger à l'avis des autres sages. Je serais étonné si cet homme vit encore de longues années ! » En effet, dit-on, il mourut peu de temps après; selon d'autres, des vers sortirent de ses fosses nasales[2], et il lui poussa au front un sabot de pied de veau. C'est le

1. Là, on préparait l'encens sacré, et le pontife s'exerçait à le manier. 2. Etant mort de suite.

même, dit-on[1], qui agit en hérétique à l'égard de la vache rousse, de la fête des tabernacles (soucca) et du kippour. Selon R. Simon, au contraire, c'est le même homme qui a mal agi pour la vache rousse et la *soucca*, et un autre qui s'est conduit en hérétique le kippour ; ou bien une personne a commis les 2 délits du kippour et de la vache rousse, une autre celui de la soucca. Or, la version qui le suppose mort au bout de peu de temps, attribue au même homme les 3 délits ; l'autre version, selon laquelle des vers lui sortirent du nez et il eut un sabot au front, suppose que ce sont 2 individus. Toute l'assistance réunie dans le portique lui cria, comme aux fils d'Élie (I, Sam. II, 22) : sortez d'ici, fils d'Élie[2], par une telle conduite, vous avez contaminé le temple de l'Éternel notre Dieu.

Le jour même où un hérétique (ayant mal accompli les libations de la fête de la Soucca) fut lapidé au temple, l'angle de l'autel fut ébréché, et l'on y fixa une motte de sel pour dissimuler la brisure ; car tout autel, privé d'angle, ou de la bordure, ou du fondement, serait impropre au culte. Mais, fût-il objecté devant R. Abahou[3], n'est-il pas dit (Lévit. XVI, 17) : *nul homme ne se trouvera dans la tente d'assignation, lorsque le pontife y entrera paur obtenir le pardon, jusqu'à sa sortie ?* Et n'est-ce pas applicable aussi à ceux (aux anges) dont il est dit (Ézéchiel, I, 10) : *leur face avait une apparence de figure humaine, ils ne se trouveront pas dans la tente d'assignation?* Comment donc l'ange de la mort a-t-il pu le frapper ? C'est vrai, lorsque le pontife fonctionne régulièrement ; non, s'il s'écarte des rites admis. Voici maintenant sur quoi se basaient les dissidents (traités d'hérétiques) : le verset (Lévit. XVI, 12-13), *il apportera à l'intérieur du rideau et mettra l'encens sur le feu devant Dieu*, prouve qu'il ne faut pas le préparer d'abord au dehors, puis l'apporter à l'intérieur ; or, les Sadducéens disaient : s'il est d'usage pour un simple mortel de le préparer au dehors avant de l'apporter, il doit en être à plus forte raison de même à l'égard de la Divinité, et à l'appui de notre avis, nous invoquons le verset disant (ib. 2) : *car, dans un nuage, j'apparaîtrai sur le propitiatoire.* Ceci ne prouve rien, répondirent les autres sages, car un autre verset (ib. 13) dit bien de placer l'encens sur le feu *devant Dieu*, soit au dedans. Quant au verset ultérieur que vous invoquez, il a pour but d'indiquer qu'au propitiatoire on s'arrange pour élever l'encens en forme de nuage (par l'adjonction d'une herbe spéciale, qui élève l'encens verticalement). D'où sait-on que cette disposition est indispensable, sous peine de nullité de l'encens ? De ce qu'il est dit (ibid. 13) : *le nuage d'encens couvrira le propitiatoire qui est sur l'arche, afin qu'il ne meure pas* ; il faut donc croire que si l'on a omis d'y mettre l'herbe qui fait monter la fumée verticalement, ou si l'on a oublié l'une des épices, on est passible de la peine de mort. Or, il est dit « pour qu'il ne meure pas », ce qui indique la pénalité ; et l'expression « dans un nuage j'apparaîtrai sur le propitiatoire » sert d'avertissement de cette pénalité grave. Est-ce à dire, demanda R. Eliézer b. R. Simon, que la pénalité

1. *Soucca*, IV, 6 (8). 2. B., *Pesahim*, 57a. 3. Cf. ci-après, V, 2 fin.

et l'avertissement ont été énoncés avant la mort des fils d'Aron (et qu'ils sont morts pour n'avoir pas mis ce qui fait lever la fumée)? Non, puisqu'il est dit (ib. 1) : *après la mort des deux fils d'Aron.* Faut-il conclure de ce verset que les deux objets (la pénalité et l'avertissement) ont été énoncés après la mort des fils d'Aron? Non, puisqu'il est dit (au v. précité) : « Dans un nuage j'apparaîtrai sur le propitiatoire », ce qui indique que l'avertissement a précédé la mort, et l'énoncé de la pénalité l'a suivie. En effet, dit R. Zeira, il n'est pas dit : « Dans un nuage *j'ai* apparu », mais « j'apparaîtrai », ce qui prouve que Dieu ne punit pas avant d'avoir averti.

6. Si le grand pontife est un homme instruit, il interprétera à haute voix des passages bibliques (pour ne pas s'exposer à s'endormir la nuit de Kippour); sinon, des savants feront devant lui des exposés d'exégèse. S'il a l'habitude de lire la Bible, il se livrera à cette lecture; sinon, on lira pour lui. Quels livres choisira-t-on? Ceux de Job, d'Ezra, ou des Chroniques. Il m'est souvent arrivé, dit Zakaria b. Qebotal, de lire Daniel devant lui.

On a enseigné : on lira devant lui les Proverbes, ou les Psaumes, parce que l'explication des passages difficiles détourne du sommeil. Cahana demanda à Rab : la Mischnâ dit-elle Qebotar (avec *r*), ou Qebotal? Comme Rab était en prière (ne pouvant s'interrompre), il montra des doigts une forme courbe (*r*), et l'on sut que le nom en question est Qebotar.

7. S'il voulait s'assoupir, les adolescents des cohanim faisaient claquer les doigts [1], en lui disant : O notre maître, grand pontife, tiens-toi debout, ou mets un pied sur la dalle de marbre (dont la fraîcheur tient en éveil), et on l'occupait ainsi, par des distractions, jusqu'au moment où c'était l'heure d'égorger la première victime (à l'aurore).

Selon R. Houna, on mettait le doigt médial sur la bouche, pour siffler avec violence; selon R. Yoḥanan, on faisait résonner ce doigt contre la paume (ou le pouce). Un enseignement formel ne s'oppose-t-il pas à ce dernier avis de R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : avec la bouche (on chantait devant lui), sans user d'instruments, de la lyre, ni de la harpe? On a seulement voulu dire que le plus agréable son qui puisse accompagner ce mouvement des doigts est le chant, et nul instrument.

8. Aux jours ordinaires, on enlève la cendre de l'autel au chant du coq, ou vers ce moment, un peu avant ou après; mais au jour du Kippour, on commence dès minuit (en raison du grand nombre de victimes). Aux jours de fêtes, on commence dès la fin de la première veille (après le tiers), car dès l'aurore, tout Israël envahissait les parvis.

N'est-il pas plus logique, dit R. Mena, qu'au jour de Kippour on commence

1. Littéralement : « avec le doigt médial », contre le pouce.

plus tôt qu'aux autres fêtes, soit dès la fin de la première veille, et aux fêtes à partir de minuit, afin de ne pas s'exposer en ces jours à une soif que l'on ne pourrait pas satisfaire faute d'eau (le bassin étant mis à l'abri la nuit)? Non, dit R. Yoḥanan[1], pour l'enlèvement des cendres, qui constitue le premier travail du matin, il faut déjà se laver les pieds et les mains au grand bassin ; l'eau est donc forcément là.

CHAPITRE II

1. En principe, quiconque voulait enlever les cendres de l'autel pouvait le faire. Lorsque ceux qui s'offraient pour cet acte étaient nombreux, ils montaient en courant l'escalier qui y conduit; celui des compagnons qui était le plus près du but, dans les 4 coudées voisines, avait le privilège. Si deux desservants se trouvaient à égale distance, le préposé à la section disait à tous de lever les doigts. Ils pouvaient lever un ou deux doigts, sauf le pouce qu'il est défendu de lever au Temple (pour éviter toute fraude de compte). Un jour, deux d'entr'eux se trouvaient à égale distance ; en courant pour gravir l'escalier, l'un poussa l'autre compagnon, qui tomba et eut la jambe cassée. En voyant à quel danger ces courses exposaient les cohanim, le tribunal institua que l'enlèvement des cendres sur l'autel serait opéré seulement par la voie du sort. On se réunissait 4 fois par jour pour tirer au sort, et la première opération avait lieu pour cet enlèvement.

Pourquoi, demanda R. Mena, n'a-t-on pas établi dès le principe la voie du tirage au sort pour enlever les cendres (avant l'arrivée de l'accident)? Puisque l'action de l'égorgement, qu'un étranger (simple israélite) peut accomplir, se fait à la suite de la désignation au sort, pourquoi n'en serait-il pas forcément de même pour l'enlèvement des cendres, action interdite aux étrangers ? R. Mena répondit lui-même à la question : pour l'égorgement, qui est seulement valable lorsqu'il fait jour, on tirait au sort, non pour l'enlèvement des cendres, qui pouvait avoir lieu toute la nuit ; or, si pour ce dernier acte, il avait été question de tirer au sort, on ne se serait pas levé de grand matin en raison du doute (on avait préféré stimuler les zèles en laissant arriver par la course). D'où sait-on qu'il en est ainsi pour les cendres? Du rapprochement de ces deux expressions : *toute la nuit... et il prélèvera la cendre* (Lévit. VI, 2, 3) ; de là on infère que ce devoir pourra être accompli toute la nuit. — Si un étranger a opéré ce prélèvement, il sera passible de la peine de mort, selon R. Yoḥanan ; mais R. Simon b. Lakisch l'absout. Quel est le motif de ce dernier? C'est que cette pénalité grave à l'égard de l'étranger est dite (Nombres, XVIII, 7) dans le verset qui confère « le privilège du service » (ou le service du don), excepté

1. Ci-après, II, 1; B., tr. *Zebahim*, 21a.

l'office d'enlèvement. Quelle est donc la raison pour laquelle R. Yoḥanan condamne l'étranger ? C'est que, dit-il, il est écrit (*ibid.*) : *en tout ce qui concerne l'autel* ; cette expression générale s'applique même à l'enlèvement. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab : pour quatre travaux entraînant la culpabilité à l'égard du cohen, s'ils étaient accomplis au dehors, l'étranger serait coupable s'il les accomplissait à l'intérieur du Temple. Ce sont : la combustion de l'encens, l'aspersion du sang, la libation de l'eau et celle du vin. C'est conforme à l'avis de R. Simon b. Lakisch (de ne pas admettre dans cette numération l'enlèvement des cendres). Lévy compte au même titre l'action d'enlever les cendres de l'autel, conformément à l'avis précité de R. Yoḥanan. L'action de serrer les charbons ardents dans l'encensoir (sans les porter au dehors) fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, ainsi que celle d'avoir enlevé le reliquat des cendres (après avoir rangé la partie essentielle). L'opinion disant que ce dernier point fait l'objet d'une discussion, est conforme à celui qui dit : par l'expression *autres vêtements* (Lévit., VI, 3), dont on se couvrait pour vider la cendre, on entend des habits inférieurs aux autres ; mais, d'après celui qui dit que cette expression a pour but d'étendre aux cohanim défectueux l'autorisation de remplir cette œuvre, il importe peu que ce soit un étranger (simple israélite), ou un servant qui a un défaut (l'admission de ce dernier prouve que ce n'est pas un service faisant partie du culte officiel).

Tous reconnaissent qu'un étranger ayant accompli la cérémonie de ranger le bois sur l'autel est passible de la peine de mort (c'est un acte tout spécial aux cohanim). Toutefois, dit R. Zeira, cette sévérité n'est applicable qu'aux deux rangées de bois, pour lesquelles le texte biblique prescrit formellement le service sacerdotal, en ces termes (ib. I, 7) : *les fils d'Aron le pontife mettront le feu sur l'autel et rangeront les bois.* On a enseigné que R. Juda dit [1] : on sait que l'emploi de copeaux pour allumer le grand feu doit avoir lieu seulement par le soin d'un cohen propre au service (sans défaut) et en tenue officielle (en costume complet), parce qu'il est dit : « les fils d'Aron le pontife mettront le feu sur l'autel. » R. Simon dit : il ne peut venir à l'idée de personne que l'étranger puisse offrir quoi ce soit sur l'autel ; et s'il est dit : « les fils d'Aron mettront le feu, etc., on a voulu indiquer qu'il faut l'allumer exclusivement au sommet de l'autel (non de loin, à l'aide d'un soufflet). Mais, fut-il objecté contre R. Juda (qui déduit du verset précité que la mise du feu doit être faite par le cohen seul), n'est-il pas dit (ib. VI, 5) : *le feu de l'autel brûlera dessus, il ne devra pas s'éteindre*, d'où l'on conclut, selon l'avis de R. Juda, que le feu devra être allumé au sommet de l'autel ? N'est-ce pas une contradiction entre les propres paroles de R. Juda ? Tantôt il dit que le verset « ils mettront le feu » indique qu'il faut la présence d'un cohen propre au service, tantôt il en déduit l'obligation d'allumer le feu au sommet, sans dire qu'un cohen sans défaut soit nécessaire ? Non, dit R. Tanḥoum b. Judan, il n'y a pas de contradiction pour cela, ne pouvant pas conclure de là que l'on

1. Sifra sur *Lévitique*, section *Çaw*, ch. 2.

peut se passer du cohen, ou non, et d'en tirer la déduction qu'au sommet de l'autel l'étranger est admis.

Si la cendre, une fois enlevée, a été dispersée par le vent, ce devoir est-il considéré comme accompli, ou non? C'est un point en discussion entre R. Yoḥanan et R. Ḥanina, conforme à la divergence d'opinions exprimée pour ce qui suit : selon R. Ḥanina, si la poignée d'encens mise sur le feu a été dispersée par le vent (non brûlée), le dernier coup de vent entraîne le pardon pour le maître, et le reliquat pourra être consommé sans crainte de prévarication des saintetés (de même, pour la cendre, le devoir de l'enlèvement est accompli); selon R. Yoḥanan, il faut que la flamme ait saisi la majeure partie de l'encens[1], avant que le vent n'ait emporté le reste (de même, la cendre devra avoir été déposée au bas de l'autel en majeure partie, sous peine d'avoir à recommencer). Qu'entend-on par majeure partie? Est-ce la majeure partie du total devant être consommé, ou la majeure partie de chaque grain à part? C'est dans ce dernier sens qu'on l'entend, disent R. Ḥiskia, R. Yossa, R. Aba et R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan. Le cas de n'avoir enlevé que la moitié des cendres, fait l'objet de la discussion entre R. Yoḥanan et R. Josué b. Lévy : ainsi, selon R. Yoḥanan, lorsqu'une poignée a été consacrée par la remise dans l'ustensile et que l'on en a fait fumer à peine de la grandeur d'un grain de pavot, le devoir est suffisamment rempli. Selon R. Josué b. Lévy au contraire, la Mischnâ[2] ne s'exprime pas ainsi, et elle autorise seulement de brûler le tout en deux parts égales. Aussi, R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Josué b. Lévy : il n'y a pas de prise de poignée inférieure à la valeur de deux olives, et chaque combustion comprend au moins la valeur d'une olive (soit la moitié de l'ensemble). Puisqu'il en est ainsi, objecta R. Isaac b. R. Eliézer[3], lorsque la main du cohen (chargé de prélever la poignée) est trop petite pour prendre l'équivalent de deux olives, est-ce que ce défaut le rend impropre au service? (certes non). Le cas d'avoir prélevé les cendres par la main gauche fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Juda b. Rabbi : le premier dit qu'il importe peu, pour la poignée consacrée pas l'ustensile, qu'on la fasse fumer en la remettant à la main, ou par un vase, ou de la main droite, ou de la gauche (et de même pour la cendre); selon R. Juda b. Rabbi, on peut la poser avec la main, à l'instar de ce qui a lieu pour le sacrifice expiatoire (dont on versait le sang avec le doigt), ou avec un ustensile à l'instar du sacrifice de péché, pourvu que l'on se serve en tous cas de la main droite seule. Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas enseigné[4] que si après avoir reçu le sang dans la main droite on le passe à la main gauche, il suffit, pour la validité, de le remettre à droite? Or, si le sang qui était à gauche pourra être remis à droite, afin d'être versé sur l'autel comme il convient ; ce sera à plus forte raison admissible pour le vase qui contient la poignée à faire fumer. R. Ila dit : Si quelqu'un a

1. B., tr. *Menaḥôth*, 26b. 2. Ib., III, 4. 3. Jér., *Scheqalim*, VI, 4. 4. Tr. *Zebaḥim*, III, 2.

enseigné l'avis précité (que l'action accomplie par la gauche est valable), ce doit être R. Eliézer b. R. Simon, puisqu'il a été enseigné que, selon ce dernier, le vase contenant la poignée n'a pas besoin d'être sanctifié au préalable. Il se conforme à l'avis émis par R. Simon son père, dans cette Mischnâ[1] : Si l'on n'a pas mis dans un vase consacré la poignée de farine à faire fumer, l'offrande est sans valeur ; selon R. Simon, elle est valable malgré l'omission de la remise au vase. Quelle relation y a-t-il entre ce point et la question de la main ? Selon les rabbins, qui exigent l'emploi de l'ustensile sacré, il faut aussi prélever la cendre de la main droite ; d'après R. Simon, qui ne l'exige pas, on peut user de la main gauche. Je m'étonne, dit R. Mena, que l'on compare l'enlèvement des cendres à l'action de faire fumer l'encens ; tout au plus, est-ce comparable à la prise de la poignée, en ce que, pour les deux opérations, il faut prélever (l'on comprend alors que la droite soit exigible).

Il est dit (ib. 3) ; *il prélèvera*, action qui comporte nécessairement un reste ; puis *qu'aura consumé le feu*, la consommation est applicable au minimum à une olive. Si le tout n'a que l'équivalent d'une olive, on ne peut pas le prélever en partie, car ce serait inférieur à une olive, ni prendre le total, puisque il n'y aurait pas de reste, qu'il est indispensable de laisser ; comment donc faire ? (question non résolue). Par la cendre de ce « que le feu aura consumé, » on aurait pu croire qu'il s'agit de celle provenant du bois ; c'est pourquoi le verset dit : *l'holocauste*. S'il avait été dit « la cendre de l'holocauste », on aurait pu croire qu'il y a lieu de prélever des fragments mêmes de l'holocauste (non pulvérisés) ; c'est pourquoi il est dit « que le feu a consumé » ; il faudra donc gratter les parties calcinées situées au milieu (provenant bien de la victime), puis les porter au bas. Il est recommandé d'apporter d'abord le feu sur l'autel, puis de ranger le bois au-dessus, selon la prescription (ibid. I, 7) : *ils rangeront les bois sur le feu*. Si l'on a placé le bois avant le feu, ou avant de prélever la cendre, il faudra ranger le bois de côté et défaire les piles pour prélever la cendre (l'ordre prescrit étant rigoureux). R. Jacob b. Aḥa dit que Ḥilfia demanda : quelle est la règle pour une poignée de farine à faire fumer, mise sur une rangée de bois qui reste la nuit ? De même, R. Jérémie dit que Ḥilfia demanda[2] quelle est la règle pour les graisses à faire fumer du sacrifice quotidien, placées aussi sur la rangée de bois de la nuit ? A quoi bon le demander, fut-il répliqué. N'est-il pas dit explicitement qu'avant la combustion des membres du sacrifice quotidien le matin[3], a lieu celle de l'encens ? Ceci ne prouverait rien, car il s'agit là du principe, et l'on se demande si, en cas de fait accompli, le défaut d'ordre nuit à la validité du devoir ? (point non résolu). — Est-ce que l'effet expiatoire du frontal[4] fait pardonner l'oubli de l'ablution officielle des mains ? De même, si, après cette lustration, le pontife est sorti par mégarde[5], les mains deviennent-elles inaptes au culte ? Quoi, fut-il répliqué, n'y a-t-il pas un enseignement qui dit : « si

1. *Menahôth*, III, 4. 2. B., *Menahôth*, 26b. 3. B., *Pesahim*, 59a. 4. Jér., *Pesahim*, VII, 7 , ci-dessus, p. 106. 5. B., *Zebahim*, 20b.

après avoir lavé les mains et les pieds officiellement (au bassin sacré), les mains sont redevenues impures par un contact interdit, il suffit de les tremper pour les purifier; si le pontife est sorti du Temple, il n'est pas devenu impropre par cette sortie? » Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, cet enseignement étant conforme à celui qui dit : le fait seul d'avoir passé la nuit ne rend pas les mains impropres (et il en sera de même pour la sortie accidentelle). Ladite question est seulement posée d'après celui qui déclare impropre le pontife qui ne s'est pas lavé les mains après avoir passé la nuit. Est-ce un cas d'invalidation d'avoir fait l'ablution des mains et des pieds en un temps défectueux (avant l'aurore)? Certes, un enseignement formel résout ce point, en disant : il arrive parfois de sanctifier les mains et les pieds (de les laver) pour le culte du lendemain (soit avant le jour).

R. Yoḥanan dit [1] : l'enlèvement des cendres est le premier ouvrage à faire le matin, puis l'on aura soin de se sanctifier par l'ablution des mains et des pieds au bassin resté sous l'eau toute la nuit (mis ainsi à l'abri de toute impureté); selon R. Ḥiya b. Joseph, il suffit d'avoir mis le bassin à couvert au commencement de la nuit, de façon à former la jonction entre le jour précédent et la nuit; selon les compagnons au nom de R. Yoḥanan, aussitôt après avoir retiré le bassin (pour se purifier du prélèvement des cendres avant le jour), il faut le replonger sous l'eau (pour qu'au moment de l'aube, il soit à couvert, et on le relévera après cet instant). Un enseignement est en opposition avec l'avis de R. Ḥiya b. Joseph, disant: si l'on a lavé les mains et les pieds au jour, il sera inutile de recommencer à la nuit; mais si cette ablution a eu lieu lorsqu'il faisait encore nuit, il faut recommencer après l'aube (l'interruption nocturne nécessite le renouvellement, sous peine d'être impropre au service), selon Rabbi; R. Eliézer b. R. Simon dit : fut-on occupé trois jours consécutifs au service du culte (sans dormir), il n'est pas nécessaire pendant ce temps de se laver les mains et les pieds, car le fait seul du passage de la nuit ne rend pas le servant impropre au culte, bien entendu pour terminer des travaux en cours d'exécution, non pour commencer d'autres (quel avis donc suit-il? D'après Rabbi, le passage seul de la nuit au jour suffit à rendre impropre et nécessite l'ablution; d'après R. Éliézer b. R. Simon, ce n'est nécessaire que pour commencer une œuvre). R. Ḥiya b. Joseph explique ainsi ledit enseignement : après s'être lavé les mains et les pieds le jour, il n'est pas nécessaire de recommencer cet acte la nuit pour un service à terminer, mais pour un commencement d'œuvre la nuit, il faut renouveler l'ablution au jour (sans astreindre, celui qui s'est lavé avant le jour, à recommencer après l'aube). Tel est l'avis de Rabbi; selon R. Eliézer b. R. Simon, fût-on occupé trois jours consécutifs, il n'est pas nécessaire de renouveler l'ablution, car le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres, ni pour l'œuvre à terminer, ni pour commencer une œuvre. D'autre part, R. Yoḥanan l'explique ainsi : après s'être lavé le jour, il n'est pas nécessaire de recommencer la nuit; mais l'ablution

1. Cf. ci-dessus, I, 5 (7), fin.

faite la nuit doit être renouvelée au jour, selon Rabbi ; R. Eliézer b. R. Simon dit : fût-on occupé trois jours consécutifs au culte, il n'est pas nécessaire de recommencer l'ablution pour une œuvre à terminer, mais il le faut pour une œuvre nouvelle (pour celle-ci, dit R. Yoḥanan, il faudra d'après tous renouveler l'ablution). Ḥilfia dit[1] : comme le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres au culte, de même on pourra se servir du bassin que l'on n'a pas laissé toute la nuit sous l'eau. Est-ce qu'un enseignement ne lui est pas contraire ? Après avoir fait l'ablution le jour, elle n'est pas à renouveler le soir; si elle est du soir, il faut la renouveler au jour, selon Rabbi ; mais selon R. Eliézer b. R. Simon, fût-on occupé trois jours de suite au service officiel, on n'est pas tenu de renouveler l'ablution, car le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres au service ; est-ce donc à dire que le bassin non mis à couvert la nuit serait impropre ? En effet, expliquèrent les disciples de R. Yoḥanan, pour le bassin, le passage de la nuit (l'omission de la mise à couvert) rend le service impropre (annule l'ablution), en se contentant de la jonction du jour à la nuit, sans exiger que ce soit toute la nuit.

Qu'entend-on dans la Mischnâ, par « les 4 coudées voisines » ? S'agit-il du voisinage de l'escalier, ou de l'autel même? De ce qu'ensuite la Mischnâ raconte le fait, que deux servants, à égale distance, montaient l'escalier en courant, il résulte évidemment qu'il s'agit du voisinage de l'autel. R. Yossé b. R. Aboun dit que R. Ḥiya l'a enseigné formellement : celui qui a devancé ses compagnons dans les 4 coudées les plus proches de l'autel aura le privilège de ce service. Pour opérer par la voie du sort, on faisait lever le doigt. Si on levait un doigt, on était compté, ainsi qu'en levant deux : mais si on en levait trois, on n'était pas compté. Est-ce à dire que l'on était complètement exclu? Non, on ne tenait pas compte de l'excédant. Sur celui qui présentait 4 doigts, le préposé à la section frappait de sa courroie (en signe de blâme), et l'opération du vote était annulée (on devait la recommencer).

« On n'admettait pas le pouce, est-il dit, à cause des trompeurs. » On ne disait pas au Temple par qui l'on commence à compter, mais le préposé levait le turban de l'un des assistants, de façon à savoir par qui le tirage au sort commence. Mais n'y avait-il pas à craindre que le préposé, voyant auprès de cet homme un ami ou un parent, ne modifie le compte de façon à le favoriser et à le faire admettre au service? C'était impossible en raison de la disposition des hommes en cercle (ou spirale, κοχλίας). Comptait-on les doigts levés, en passant de droite à gauche de l'individu désigné, ou à l'inverse? R. Aboun b. Ḥiya dit : de ce que l'on a enseigné qu'en ayant eu la faveur d'être désigné pour offrir l'encens, on dit aussitôt à son voisin de droite de bénéficier de l'honneur à tenir l'encensoir ; il est prouvé que l'énumération passe à droite. Un disciple de R. Yôna dit, au nom de Ḥilfia, avoir entendu dire par celui-ci que l'on continue le compte à gauche, de façon que le dernier voisin de droite (sur lequel le compte a déjà passé) est désigné de fait pour tenir l'encensoir ;

1. B., *Zebahim*, 20a.

or, il vaut mieux désigner pour cet honneur l'homme sur lequel le sort a passé 2 fois, que celui qui n'y a encore été soumis qu'une fois. Un jour[1], un cohen avait devancé un collègue à 4 coudées de l'autel ; celui-ci prit son couteau et l'enfonça dans le cœur de son collègue. R. Çadok se leva alors sur les marches du sanctuaire et dit au peuple : écoutez, mes frères, maison d'Israël, puisqu'il est dit (Deut. XVI, 1-2) : *lorsqu'on trouvera un cadavre, etc., tes vieillards et tes juges sortiront, etc.* ; or, à partir de quel endroit mesurerons-nous la distance légale (en présence de cet assassinat connu)? Sera-ce depuis le sanctuaire, ou depuis le parvis ? Tout le monde se mit à pleurer, en songeant à la souillure du Temple. Sur ce, le père de la victime entra, en disant : que la mort de mon fils soit le pardon de votre impureté, car l'enfant est encore agonisant, et le couteau en ce cas n'est pas considéré comme impur. Cette parole a été énoncée à la honte de ce temps, puisque la pureté des ustensiles sacrés les préoccupait plus qu'un meurtre. — Selon R. Yoḥanan, on tirait quatre fois au sort, pour donner au culte plus de solennité (pompa). De même, le cohen qui a déjà pénétré au parvis pour enlever la cendre de l'autel intérieur pourrait aussi être chargé de nettoyer le chandelier saint ; et pourtant l'on choisit à cet effet un autre cohen, afin de donner plus d'éclat à cette cérémonie. On a enseigné ailleurs [2] : il posait le récipient, كوز, des cendres sur le second degré, puis il sortait ; de là, on le reprenait à nouveau, et l'on sortait. Or, dit R. Yoḥanan, on faisait à ce propos aller et venir deux fois, avant de procéder à la combustion de l'encens, afin de donner plus d'éclat à la cérémonie. R. Simon b. Lakisch dit qu'une expression biblique prescrit de diviser ce nettoyage en deux parts, parce qu'il est dit (Exode, XXX, 7) : *chaque matin, en nettoyant le luminaire, il fera fumer l'encens.* R. Yoḥanan peut-il ne pas tenir compte de ce précepte biblique ? Non, il a seulement voulu dire que le même homme pourrait nettoyer le luminaire et faire fumer l'encens : on divise l'opération pour augmenter la solennité.

2. La seconde opération du tirage au sort fixait : 1. celui qui égorge, 2. qui verse le sang, 3. qui enlève la cendre de l'autel intérieur, 4. qui nettoie les lampes, 5. qui apporte les membres à l'escalier, savoir la tête et le pied droit de devant, 6. deux autres pattes, 7. la queue, et la dernière patte, 8. l'estomac et la poitrine, 9. les deux côtés, 10. les intestins, 11. la farine, 12. les gâteaux frits, 13. les vins des libations ; soit ensemble, 13 servants admis à l'honneur de ce service Ben-Azaï dit en présence de R. Akiba, au nom de R. Josué : on devait offrir les divers membres de la façon dont la victime marchait de son vivant (savoir : la tête, un pied, la poitrine, l'estomac, deux pattes, les 2 côtés, la queue et la dernière patte).

D'où sait-on qu'il faut enlever la cendre de l'autel intérieur ? On le sait, dit

1. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 287. 2. Tr. *Tamid*, III, 9.

R. Pedath au nom de R. Éliézer, de ce qu'il est dit (Lévit. I, 16) : *et le jettera près de l'autel, à l'Orient, vers l'endroit des cendres.* A quoi bon tant de précision ? Ce ne saurait être pour fixer la place du jabot à rejeter, puisqu'il a déjà été dit : « près de l'autel », ni pour indiquer de le mettre à l'Orient de l'escalier, puisqu'il est dit : « à l'Orient ». En outre, on a déjà déduit par anologie de l'expression « près de l'autel », répétée pour cette partie à rejeter et pour la cendre, que cette dernière doit être mise aussi à l'Orient ; il reste donc à appliquer la dite expression pléonastique au précepte d'enlever la cendre. D'où sait-on qu'il est interdit[1] d'en tirer aucune jouissance ? De l'analogie, dit R. Ila au nom de R. Éliézer, entre les expressions « dans un endroit pur », usitées pour l'enlèvement des cendres de chaque autel ; c'est-à-dire que l'endroit soit tenu pur, par l'interdiction de tout accès étranger.

Selon R. Zeira au nom de R. Eliézer, ce n'est pas ce qu'on a voulu dire ; mais on déduit que la cendre enlevée de l'autel extérieur est interdite à toute jouissance, de ce qu'il est dit : « et à la place des cendres », savoir que cette place devra toujours être intacte (et, par suite, d'une jouissance interdite). On déduit le précepte d'enlever la cendre de l'autel intérieur par analogie, de ce que l'expression « sur lui » est usitée pour l'aspersion (Lévit. XVI, 19) et pour l'encens (Exode, XXX, 7) : comme l'aspersion doit avoir lieu *sur lui*, sur le corps même, il en sera de même de l'encens ; ce qui nécessite l'enlèvement de la cendre. Enfin, pour l'autel intérieur, on sait que la cendre est interdite à toute jouissance par *a fortiori* : parce que par l'extérieur c'est interdit, l'intérieur l'est à plus forte raison.

R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina[2] : si après l'extinction des charbons servant à brûler l'encens, il reste de l'encens devenu impropre au service, fût-ce un grain entier (de valeur) ainsi affecté, on ne le remettra pas sur l'autel ; car la consomption totale a seulement lieu pour l'autel extérieur (et les morceaux d'holocauste qui resteraient pourront être remis, pour être entièrement brûlés). Une mèche éteinte devra être enlevée à l'instar de la cendre. Faut-il l'enlever de suite ? Non, dirent les disciples de R. Ḥiya b. Lolianeh, car il faut attendre le refroidissement. Faut-il aussi rejeter l'huile restée dans la lampe ? Il le faut, d'après ce qu'a dit[3] R. Samuel b. R. Isaac (il exige le renouvellement complet de l'huile) ; car, demanda-t-il, comment pour chaque lumière la mesure est-elle d'un demi-log, aussi bien pendant les longues nuits du mois de tebeth que les courtes de tamouz ? Il n'y a pas là d'objection sérieuse, répondit R. Yossé, puisqu'il est dit ailleurs[4] : Ben-Babi était chargé du luminaire, c est-à-dire il accommodait les mèches (en les proportionnant à la saison, plus minces en hiver qu'en été). Dans la présente Mischnâ, il est question d'abord de nettoyage et plus tard d'encens ; tandis que plus haut (I, 2), il est question d'abord de l'encens, puis du nettoyage. R. Yoḥanan répond : ici où il est question du luminaire avant l'encens, on suit l'avis de R. Simon de Miçpâ (en opposition

1. Tr. *Meila*, III, 4. 2. B., tr. *Menahôth*, 26b. 3. Ibid., 85a. 4. *Péa*, VIII, 7 (t. II, p. 112) ; *Schequlim*, V, 1.

aux autres sages qui diffèrent dans cet ordre). Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, on n'a pas exprimé tout l'avis selon ce R. Simon en entier; une partie seulement diffère des autres sages, et le reste est selon l'opinion de ces derniers. De même, dit R. Ḥiskia, ou R. Aḥa b. Abahou, ce qui est anonyme dans le traité mischnique de *Middoth* (mesures et règles d'intérieur du Temple), est attribué à R. Eliézer b. Jacob; cependant, tout n'est pas de lui, dit R. Yossé b. R. Aboun, seulement on a noté ce qui diffère de l'avis des autres sages, et le reste est admis aussi par ces derniers. Quel est le motif invoqué par R. Simon habitant de Meicha (pour que le nettoyage du luminaire ait lieu le premier)? C'est qu'il est dit (Exode, XXX, 7) : *chaque matin, en nettoyant le luminaire* (d'abord), *il encensera* (ensuite). R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de R. Simon b. Rabbi que les rabbins (d'un avis opposé) se fondent sur ce qu'il est dit (ib. XXVII, 21) : *à la tente d'assignation, en dehors du propitiatoire, sur le témoignage, il sera rangé par Aron et ses fils, du soir au matin*; pendant ce temps, il n'y aura que l'acte du nettoyage des lampes (donc l'encens le précède ; sans quoi il y aurait une seconde opération plus tard). R. Yoḥanan dit : il n'a pas été établi de tirage au sort pour le sacrifice quotidien de l'après-midi, et ceux qui ont été désignés pour tel ou tel acte, au matin, le rempliront aussi le soir (sauf pour l'encens). Mais n'est-il pas dit : à l'instar du tirage au sort le matin, il y a celui du soir; et celui qui a été désigné à nouveau, pour un certain acte, le sera pour lui-même (sans faculté de transmission)? On peut l'expliquer, dit R. Ḥiskia au nom de R. Aboun b. Cahana, en disant que cet enseignement s'applique seulement au samedi, jour où la section des servants de la semaine était remplacée par une autre l'après-midi. — R. Yoḥanan dit aussi : la prescription des rabbins, d'ajouter vers le soir deux bûches de bois sur l'autel, n'est pas applicable le matin. R. Yossé dit qu'en effet un enseignement s'exprime ainsi : chaque jour, le sacrifice quotidien était offert au Temple par le concours de neuf personnes ; le soir, on y employait onze personnes, dont deux tenaient le bois supplémentaire ; or, comme on ne dit rien de ce dernier détail le matin, on en conclut qu'il n'avait pas lieu. Aussi, R. Saméï demanda pourquoi cette dernière prescription n'a pas lieu le matin? Quoi, répliqua R. Mena, R. Saméï n'a-t-il donc pas entendu dire par R. Yoḥanan que le matin, ce service n'a pas lieu, comme R. Yossé l'a confirmé par un enseignement? En effet, R. Mena revenant sur sa question, reconnaît avoir entendu exprimer ces avis ; seulement, il a agi à l'instar de celui qui entend exprimer une règle par son maître, et en demande la raison. Voilà pourquoi R. Saméï a demandé comment il se fait que l'après-midi ce supplément de fonction a lieu, et non le matin[1].

« Treize servants, dit la Mischnâ, étaient admis à l'honneur de ce service. » Un enseignement ajoute : il en fallait parfois 14, ou 15, ou même 16,

1. Cette question, non résolue ici, l'est au *Talmud babli*, à ce passage, en se fondant sur un terme biblique.

mais en se maintenant dans ces limites d'au moins 13 et d'au plus 16. Ainsi, le service ordinaire avait lieu par 13 ; au jour de fête, un homme en plus était chargé d'une bouteille d'eau, soit 14 ; au soir, deux servants supplémentaires étaient chargés de bûches de bois, soit 15 ; le samedi matin, deux hommes étaient chargés de cassolettes d'encens, accompagnant les nouveaux pains de proposition, soit avec la bouteille d'eau usitée au jour de fête, 16 personnes. — De l'expression *tu l'apporteras*, dite au sujet du gateau frit à consumer (Lévit. VI, 14), on conclut[1] qu'il faut l'apporter (aussitôt que possible) avant les sacrifices de supplément ; et, comme de plus, il est dit (*ibid.*) : *tu les offriras*, on entend par là le moment qui suit les libations (du matin). Selon un autre enseignement, cette offre précédera les libations. Ce dernier avis s'entend des libations de vin ; celui qui est d'un avis contraire, que cette offre devra suivre les libations, entend parler de celles de farine ; celles-ci devant être offertes avant le gateau frit. Quoique les deux offrandes soient destinées à être brûlées, il y a cette différence entre elles, que l'une provient d'un particulier (le gâteau frit est du cohen), et la seconde (de farine) est publique, devant par conséquent primer l'autre. Cependant, l'offre des gâteaux frits doit précéder celle des cassolettes d'encens, bien que la première soit privée, la seconde publique, parce que la première est quotidienne, non la seconde (étant offerte seulement le samedi). Le gâteau frit précède aussi l'offre du vin, parce que le premier doit être brûlé, et le second sera versé. Lequel des deux, de l'encens ou du vin, prime l'autre ? A quoi bon cette question, puisqu'un enseignement dit formellement que l'encens précédera la libation de vin ? C'est que la question posée s'applique au cas d'une offrande privée composée de ces deux objets, tandis que l'enseignement qui précède traite d'offrandes publiques. — Voici quel doit être l'ordre des parties offertes, indiqué dans notre Mischnà : la tête, une patte, la poitrine, l'estomac, deux autres pattes, les deux côtés, la queue et la dernière patte. Le motif de Ben-Azaï, dans notre Mischnâ, dit R. Yoḥanan, est qu'il se fonde sur le verset (Exode, XXIX, 18) disant : *tu feras fumer tout le bélier sur l'autel*, afin qu'il paraisse là comme s'il marchait sur l'autel. Mais s'il en est ainsi, pourquoi après la tête, présenter une patte de derrière (avant le poitrail) ? C'est que, dit R. Mena, dès que l'animal tend la tête pour avancer, il lève un pied d'arrière.

3. On appelait, pour prendre part au 3e tirage au sort (du service), les cohanim qui n'avaient jamais servi l'encens, pour le 4e tirage, on appelait aussi bien d'anciens fonctionnaires que de nouveaux, chargés de transporter de l'échelle sur l'autel les membres épars des sacrifices.

R. Ḥanina dit que, de son temps, jamais une même personne ne participa deux fois à la cérémonie de l'encens. Mais, objecta R. Yossa, n'est-ce pas déjà ce que dit la Mischnâ, que l'on appelait seulement au 3e tirage des servants nouveaux ? En effet, dit R. Ḥanina, il s'agit d'ajouter que, même pour la prise

1. Torath Cohanim, section *Çaw*, ch. 4.

de l'encensoir, ce n'était pas 2 fois la même personne. R. Yossa dit qu'une *Braïtha* s'exprime ainsi : celui qui avait eu l'honneur de servir l'encens disait à l'individu placé à sa droite de prendre à son tour l'encensoir ; de cette façon, chaque jour 2 cohanim étaient bénis par leur participation à cet office. C'est ainsi, dit Rab, qu'il est écrit (Deutér. XXXIII, 10-11) : *ils feront fumer l'encens devant tes narines. O éternel, bénis son pouvoir, et que l'œuvre de ses mains te soit agréable.* Aussi, un servant fut bien désolé, lorsqu'il arriva un jour qu'en prenant l'encens, son bras se paralysa, et qu'il ne put mener cet acte à bonne fin devant entraîner pour lui ladite bénédiction (celle-ci étant enchaînée à l'action d'encenser).

4. On offre le sacrifice quotidien à l'aide de neuf personnes (en comptant depuis les présentations des membres détachés), ou par 10, ou par 11, ou même par 12, soit par 9 au moins et par 12 au plus. Voici comment : le minimum habituel est de 9 servants [1] ; au jour de fête, un servant de plus avait une bouteille d'eau à la main, soit 10 ; le soir, il y en avait 11, à cause des deux supplémentaires chargés des bûches de bois ; de même, il y avait 11 le samedi, à cause de deux supplémentaires portant des cassolettes d'encens qui accompagnent les nouveaux pains de proposition ; si, de plus, le jour de fête coïncidait avec le samedi, il y avait trois supplémentaires, soit ensemble 14 servants.

Pour offrir le bélier, il fallait le concours de onze servants, savoir 5 pour les divers membres et deux pour chaque présentation d'entrailles, de farine et de vin. Pour le taureau, on recourait à 24 servants, savoir 1 pour la tête, 2 pour le pied droit de derrière, 2 pour la queue, 2 pour l'autre patte, 1 pour le poitrail ; l'estomac, par trois, les 2 pattes de devant par deux servants, les deux côtés par deux ; enfin trois pour chacun de ces objets : les entrailles, la farine, le vin. Toutefois, ce grand nombre n'est de rigueur que pour les sacrifices publics ; mais, pour ceux des particuliers, si un seul cohen veut se charger de tout apporter, il le peut. Pour écorcher la victime et la dépécer, il n'y a pas de différence entre le sacrifice public et le privé (un simple israélite suffit au besoin).

Comme il est dit (Lévit. I, 8) : *les fils d'Aron rangeront* (au pluriel), est-ce à dire [2] que cent ou même deux cents cohanim peuvent collaborer à cette œuvre ? Non, dit R. Akiba ; il y a là une expression susceptible de beaucoup d'extension (applicable à un très grand nombre) et pouvant aussi être appliquée à un petit nombre (ou deux) ; si tu as saisi beaucoup, tu n'as rien saisi ; si tu as saisi peu, tu as saisi quelque chose [3]. Ainsi l'on a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : lorsqu'on dispose de deux mesures, dont l'une est

1. Savoir 5 pour les divers membres, 1 pour les entrailles, 1 pour le gâteau frit, 1 pour la farine, 1 pour le vin. 2. Sifra, section *Metsora*, ch. 7. 3. Entre le maximum et le minimum, il faut de préférence choisir le dernier. V. Schuhl, *Sen-*

limitée et l'autre ne l'est pas (dépassant ce qu'il s'agit de mesurer), tous se serviront de celle qui est limitée, non de l'autre (de même, pour ce qu'il s'agit de dénombrer, il faut de préférence prendre le plus petit compte). R. Néhémie propose de tirer la même déduction du texte biblique, lequel n'a pas pour but de fermer le sens (d'obscurcir), mais de l'ouvrir et d'expliquer ; or, si par l'expression *plusieurs jours* (ib. XV, 25), on entend : dix jours, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre qu'il s'agit de cent ou de deux cents jours, ou même de mille, ou encore de dix mille ; tandis qu'en admettant le minimum du pluriel, soit deux jours, on se trouve devant une limite précise. R. Mena l'explique ainsi au nom de R. Juda : le terme *jours* comprend *deux* jours, et il ne saurait être question d'un grand nombre, puisque ce terme est suivi du mot *plusieurs*, qui désigne forcément un petit chiffre ; on en conclut que le mot *plusieurs*, ou plus de deux, vise le nombre trois. On ne saurait dire que le mot *plusieurs* indique dix, ou davantage, puisque le texte emploie successivement les deux termes *jours* et *plusieurs* ; or, comme le minimum des *jours* est de deux, le plus petit nombre de *plusieurs* s'appliquera à trois. On ne saurait pas non plus supposer que ces deux mots successifs désignent deux et trois, soit ensemble cinq jours, car il n'est pas dit : « jours *et* plusieurs » mais « jours, plusieurs » ; ce dernier terme indique donc plus que deux (du précédent), soit trois.

Il est dit (ib. I, 8) : *les fils d'Aron rangeront etc.* Ce n'est pas à dire qu'il peut y avoir cent servants occupés à ce service, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 12) : *le cohen les rangera.* De ce dernier verset, il ne faut pas non plus conclure qu'un seul cohen devra ranger tous les membres de la victime, puisqu'il est dit auparavant (au pluriel) : *ils rangeront.* Comment donc concilier ces deux expressions différentes ? On veut dire par là que tout cohen sera chargé de placer deux membres, et comme le total des membres dépécés est de dix, il faudra pour eux le concours de cinq servants, plus un pour les entrailles ; ce qui fait pour l'offrande d'un agneau le concours de six personnes. Tel est l'avis de R. Ismaël. R. Akiba déduit la nécessité de recourir à ce même nombre de 6 personnes pour l'offrande de l'agneau, en disant : l'expression « ils rangeront » désigne deux ; le terme suivant, « les fils d'Aron », encore deux ; enfin, le mot « cohanim » deux autres (soit 6). L'expression « *les* cohanim » (l'article pléonastique) a pour but d'impliquer l'aptitude au service[1] des gens chauves ; tel est l'avis de R. Juda. Mais, fut-il objecté contre R. Akiba, l'expression « ils rangeront » n'est-elle pas dite au sujet du taureau ? Comment donc R. Akiba peut-il conclure des divers termes employés au sujet de ce dernier sacrifice, qu'il faudra le concours de 6 cohanim pour offrir l'agneau quotidien du matin, ou du soir ? C'est que pour le taureau, comme pour le menu bétail, dit Simon b. Aba ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, on emploie le terme « ranger » ; on conclut de cette analogie qu'il s'agit dans les deux cas du sacrifice quotidien de l'agneau.

tences, p. 470, qui cite les passages parallèles. 1. B., *Bekhorôth*, 43b.

Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eliézer qu'il n'est pas nécessaire de recourir à cette déduction par analogie, car par le verset même on voit qu'il s'agit là de l'agneau quotidien : de l'expression seule « ils rangeront », on ne saurait pas qu'il s'agit de deux, mais des trois termes réunis (dans ce verset) on a déduit que chacun désigne deux servants, soit ensemble six, nombre exigible pour le sacrifice quotidien du matin, qui est le premier de tous. C'est ainsi qu'il a été enseigné (§ 1) : il n'y a rien avant le sacrifice quotidien du matin, sauf la conbustion du reliquat d'encens. — En réalité, trois servants pourraient suffire pour offrir le bélier ; mais la Mischnâ en prescrit onze, pour célébrer cette partie du culte avec plus de pompe. De même, pour la présentation d'un taureau, il fallait le concours de 24 servants, afin d'augmenter la pompe de ce service, comme il est dit (Psaume LV, 15) : *Allons à la maison de Dieu en foule.* « Toutefois, dit la Mischnâ, ce grand nombre est seulement exigible pour un sacrifice public. » Aussi, la déduction tirée du verset précité, que six servants suffisent à certaines offrandes, est applicable au taureau qui sert de sacrifice particulier.

CHAPITRE III

1. Au matin, le chef du service dit aux cohanim : allez voir (par le sommet du Temple) si l'instant de commencer à égorger les victimes est arrivé (si la nuit est terminée). A ce moment là, celui qui est de faction s'écrie : l'aube a lui. Selon Mathia ben Samuel [1], il disait : la face de tout l'orient s'est éclairée. Est-ce jusqu'à Hébron (dans la vallée), lui demandait-on ? Oui, répondait-il.

Le mot ברוקי de la Mischnâ désigne la clarté subite de l'aurore (le rayonnement semblable à l'éclair). A Babylone, on explique ce mot par clarté lumineuse. Est-ce qu'un seul témoignage est valable ? (Comment se fait-il qu'ici il suffise?) Là, c'est différent, parce qu'il est aisé de voir bientôt si son affirmation se confirme par la venue du jour. Mais n'arrive-t-il pas que, pendant le laps de temps nécessaire pour monter auprès de lui et pour en descendre, le jour est venu (seulement après son assertion) ? C'est un détail aisé à reconnaître même d'en bas (par la comparaison du temps). Ainsi, lorsqu'un témoin atteste [2] qu'un tel enfant est né le samedi, on devra, d'après son assertion seule, le circoncire au samedi suivant ; ou s'il dit qu'il est né à la nuit du samedi soir, on pourra d'après cette assertion transporter l'enfant le samedi (s'il n'avait que 8 jours, ce transport serait interdit), parce que ce fait pourra aussi être vérifié. R. Imi autorisait le transport en ce cas [3], en se basant sur l'assertion seule de la femme qui accompagne l'accouchée (ou la sage-femme) ; R. Matnia permettait le transport, en voyant combien les membres sont clairs (preuve que ce n'est pas un avorton) ; enfin R. Amé le permettait dès que les femmes

1. Voir tr. *Tanid*, III, 1. 2. Jér., *Rosch haschana*, II, 1. 3. B., *Sabbat*, 132.

(quoique seules) attestent avoir vu les derniers rayons du soleil luire à (la colline de) Susithâ (nuit certaine). Pourquoi, selon la Mischnâ, demandait-on si le jour est déjà visible à Hébron? Pour rappeler ainsi les vertus des patriarches (qui y sont enterrés).

2. Pourquoi fallait-il monter s'assurer du jour? C'est qu'une fois la lune brillait tellement, que l'on avait cru à l'arrivée du jour, et l'on s'était mis à égorger indûment le sacrifice quotidien du matin, qu'il fallut ensuite jeter au feu (en s'apercevant de l'erreur). A l'aube, le pontife se rendait au bain. Voici quelle était la règle au Temple : après avoir rempli ses grands besoins, on était tenu de prendre un bain complet ; après avoir uriné, il suffisait de se laver les mains et les pieds.

Comment a-t-on pu confondre la clarté de la lune avec celle du soleil? La première darde en ligne droite, comme un palmier, tandis que les rayons solaires s'étendent en s'élargissant? Cette confusion avait eu lieu (avant les solennités) vers la fin du mois ; en outre, une erreur analogue avait eu lieu au commencement du mois (le jour même du *Kippour*), et la victime, égorgée erronément, a dû être livrée au feu comme impropre — [1].

On a enseigné [2] : lorsque le cohen sort du parvis sacré pour causer avec quelqu'un, si c'est pour un assez long moment, il devra à son retour prendre un bain ; si c'est seulement pour quelques instants, il suffit de se laver les mains et les pieds. Mais, pour satisfaire un besoin, quelques minutes suffisent, et pourtant le Mischnâ prescrit en ce cas un bain complet? Ce cas est différent, et il a été considéré comme une longue absence. On a enseigné : le cohen qui s'est endormi au Temple doit prendre un bain complet; s'il s'est seulement assoupi, il lui suffira de se laver les mains et les pieds, et encore ce sommeil n'a pu avoir lieu qu'étant debout, adossé au mur — [3].

3. Nul ne peut entrer au parvis pour célébrer le culte, fût-il pur, sans prendre un bain officiel. Quant au grand pontife, le jour du Kippour, il devra prendre cinq bains et se laver dix fois les mains et les pieds, le tout dans une cellule spéciale, sauf le premier bain (qui est obligatoire chaque jour, non spécial au Kippour).

Voici comment il faut compléter le sens de la Mischnâ : nul, fût-il pur, ne peut pénétrer au parvis, ou célébrer le culte, avant de se baigner ; car, en réalité, ce bain n'est pas spécial au culte, mais même pour la simple entrée, il est exigible. On a demandé à Ben-Zoma : à quoi bon a lieu ce bain de purification par un homme pur? C'est que, dit-il, si en passant d'une sainteté à l'autre il faut renouveler un bain, celui-ci est à plus forte raison obligatoire en passant d'un endroit profane à un autre sacré. Mais ne faut-il pas dire

1. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 1, traduit t. I, p. 6. Cf. B., *Pesahim*, 93. 2. Tossefta, à ce tr., ch. 1; B., *Zebahim*, 20a. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*. V, 10 fin, ci-dessus, p. 80.

le contraire, et admettre qu'il est prescrit de prendre un bain en se déplaçant du profane au sacré, mais qu'il n'en faut pas pour passer du sacré au sacré? (N'est-ce pas l'inverse de la déduction par *a fortiori* qui paraît devoir en être conclu, et précisément en passant d'un endroit sacré, moindre, à un autre de sainteté supérieure, le bain est exigible, pour établir la distinction)? Non, répond R. Siméï[1], voici comment il faut appliquer le raisonnement *a fortiori* : si le passage d'une sainteté à l'autre, qui n'entraîne pas la pénalité du retranchement[2], exige un bain ; il en faut à plus forte raison pour passer d'un endroit profane au sacré, passage entraînant la pénalité du retranchement (en cas d'omission du bain pour la survenue d'une impureté). Toutefois, même pour le passage d'un endroit sacré à un autre de degré supérieur en cas d'impureté, il y a parfois la pénalité du retranchement, au cas énoncé ailleurs[3] : si après être devenu impur à l'intérieur du temple on a fait une génuflexion, ou si l'on a seulement séjourné pendant le temps nécessaire à cet effet, on est passsible d'un sacrifice expiatoire (et si l'on a pénétré plus avant, on est passible du retranchement). Quelle est la durée du temps qu'il faut pour une génuflexion? Selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, c'est autant qu'il en faudrait pour dire ce verset (II chron. VII, 3) : *ils s'agenouillèrent la face à terre, sur le pavé, et se prosternèrent.* R. Abahou ajoute : cela va jusqu'à la récitation des mots : *et rendez grâce à l'éternel, car il est bon.* R. Mena l'étend jusqu'à la fin de ce verset : *car sa miséricorde est éternelle.* On a enseigné[4] que R. Juda dit : la prescription même de ce bain, (au cas où l'on est pur) a un but de commémoration, et il arrivera parfois qu'en se rendant alors au bain, le cohen se souvient d'un ancien accès de gonorrhée dont il avait été affligé, et il aura soin d'attendre le coucher du soleil avant de rentrer au Temple. On a dit ailleurs[5] : « *quæ se post congressum menstruatam senserit* etc., tous ceux là doivent prendre le bain de purification, avant de prier ; R. Juda les en dispense. » Or, dira-t-on que R. Juda conteste l'application de ce bain par commémoration (non obligatoire en principe), ou dira-t-on que, puisque le bain même n'annule pas l'impureté de la personne atteinte de gonorrhée, il ne prescrit pas de bain pour une cause moindre, comme celle d'un accident (*semen videntis*)? Qu'importe entre ces deux considérations, puisque R. Juda en dispense? Il importe dans un certain cas, *si semen vidit antequam profluviosus fuerit* : si l'on admet que R. Juda conteste l'application de ce bain par commémoration, celui-ci ne serait pas dû en principe légal ; mais si le second motif prédomine, ce bain sera obligatoire, parce qu'il produira du moins l'effet de purifier de l'accident, survenu en premier lieu. On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : selon R. Juda, la prescription même de ce bain n'a qu'un but commémoratif ; il arrivera parfois qu'en se rendant au bain, le cohen se souviendra d'une ancienne impureté, et il aura soin avant de rentrer au Temple, d'atten-

1. Jér., tr. *Pesahîm*, V, 10; *Sôta*, VII, 7. 2. La simple différence des degrés n'est pas punissable. 3. Tr. *Schebouôth*, II, 4; B., ib., 16b. 4. Tossefta, ibid. 5. Tr. *Berakhôth*, III, 6 (t. I, p. 326).

dre le coucher du soleil. Ceci prouve que R. Juda ne conteste pas la raison du bain prescrit ici (pour celui qui est pur) ; mais ailleurs il en dispense, en raison de l'inutilité qu'aurait un tel bain, pour un homme atteint d'une impureté plus grave.

4. On étendait une toile de lin entre lui et le peuple ; puis il se déshabillait, descendait et prenait le bain, remontait et s'essuyait le corps. On lui apportait le costume orné d'or qu'il revêtait; après, il se lavait les mains et les pieds. On lui amenait la victime du sacrifice quotidien, qu'il égorgeait, en coupant la majeure partie du cou, laissant achever cette œuvre par un autre cohen. Il recueillait le sang qui découlait de la victime, et le versait sur l'autel. Il entrait à l'intérieur du sanctuaire pour brûler l'encens, nettoyer le luminaire, offrir la tête et certains membres des victimes, les gâteaux frits et les libations de vin.

R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : le grand pontife ne fait achever l'égorgement par un autre servant qu'après avoir coupé deux organes du cou (le larynx et l'œsophage), ou la majeure partie [1]. En effet, dit R. Yossa, la Mishnâ l'indique formellement, en disant : on lui amenait la victime du sacrifice quotidien, dont il coupait le cou. Le terme קרץ, usité ici est tiré de ce verset (Jérémie, XLVI, 20) : *La destruction vient du Nord.* R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi traduisent diversenent ce terme : d'après l'un, il désigne l'égorgement ; d'après l'autre, il indique l'action de l'enlever de sa place. Le premier avis se fonde sur ce que le contexte de la Mischnâ indique ; le second s'appuie sur ce verset (Job, XXXIII, 6) : *moi aussi j'ai été enlevé* (formé) *de l'argile* [2].

5. L'offre de l'encens au matin avait lieu entre l'aspersion du sang et la combustion des membres ; au soir, cette opération avait lieu entre la présentation des mêmes membres et les libations. Si le grand pontife était un vieillard, ou un homme délicat, ἀσθενής, on chauffait pour lui de l'eau (la veille), que l'on joignait le lendemain à l'eau froide du bain, pour l'attiédir.

Pour le sacrifice quotidien (Exode, XXIX, 39), il est dit : *le matin*, et ce terme est dit aussi au sujet de l'encens à brûler sur l'autel (ibid. XXX, 7) ; il est juste que ce dernier objet, pour lequel l'expression *au matin* est dite deux fois, précède l'objet dont il n'est dit qu'une fois *au matin* (et la combustion des membres du sacrifice quotidien devra suivre l'encens). Puisqu'il en est ainsi, l'action de verser le sang de ce sacrifice devrait aussi précéder l'encens ? Non, répond R. Ila, comme pour le sacrifice quotidien, il est dit (ib.) : *tu feras*, ce précepte d'agir fait allusion à l'aspersion du sang (qui devra précéder l'encens). D'autre part, il est écrit une fois « au matin » pour le sacrifice quotidien, et deux fois « au matin » pour ranger le bois de l'autel (Lévit. VI, 5) ; ce dernier donc devra précéder l'autre. Or, dans quel but cet ordre à

1. B., *Houllin*, 29ᵃ et 44ᵃ. 2. Cf. Mischnâ, *Taharóth*, I, 7.

observer a-t-il été prescrit? Ce ne saurait être en vue d'opérer cette œuvre avant l'offre des membres du sacrifice, puisque pour les faire fumer, il faut avant tout que le bois brûle ; on a donc voulu prescrire que l'action de ranger le bois devra précéder celle de l'aspersion du sang. Comme la répétition du terme *au matin* a eu lieu aussi bien pour le rangement du bois que pour l'encens, on ignore à première vue lequel de ces deux objets devra précéder l'autre ; mais comme il est indispensable de recourir au bois pour approprier la combustion de l'encens, le rangement du bois aura lieu auparavant. Mais, fut-il objecté, on sait que l'action de verser le sang quotidien précédera celle de ranger le bois (en vertu de l'expression *tu feras* précitée) ; et puisque la combustion de l'encens précède l'aspersion (ainsi qu'il vient d'être dit), comment peut-on dire que le rangement du bois précédera l'encens[1] (à moins de déclarer que l'aspersion du sang suivra le rangement du bois) ? Il n'en est pas ainsi, répond R. Ila, ce n'est pas pour n'avoir pas pu tirer cette déduction d'une autre règle, mais c'est en raison de l'appropriation de l'encens par le bois, que ce dernier doit précéder ; voilà pourquoi il a fallu qu'un enseignement le dise formellement. Les compagnons d'étude avaient supposé que l'appropriation de l'encens (pour la combustion) a lieu par les charbons. Non, dit R. Eléazar, c'est l'herbe faisant monter la fumée (qu'il importe d'y joindre) qui constitue cette aptitude. Pour le sacrifice quotidien (Exode, XXX, 39), il est dit : *entre les deux soirs*, ainsi que pour l'encens (ib. XXX, 8) ; cette dernière expression indique que l'encens devra être offert au moment voisin de celui où l'on allume les lampes au Temple, dont il est dit : *du soir au matin* (ib. XXVII, 21), de façon que le nettoyage des lampes soit le dernier acte au soir. Aussi, l'objet dont il a été dit : *entre les deux soirs*, à propos des lumières (ou l'encens), aura lieu après celui dont il a été dit purement : *entre les deux soirs* (après le quotidien du soir). Puisqu'il en est ainsi (que l'encens devra être présenté aussi près que possible des lumières), pourquoi n'est-il pas offert après les libations (au lieu de l'être avant) ? C'est que, répond R. Ila, pour ces dernières on a employé le terme *tu feras* ; cette action donc devra être reculée autant que possible. Comment se fait-il, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Ila, que plus haut (pour démontrer la priorité du sang du sacrifice quotidien) le mot *faire* est une allusion à la priorité, tandis qu'ici le même mot est, au contraire, un indice de retard ? Chacune de ces interprétations, répond R. Ila, est justifiée par l'ensemble du sujet : pour le sacrifice quotidien du matin, on aurait pu croire que l'on peut ajourner l'aspersion de son sang après l'offrande de l'encens ; l'expression *tu feras* a donc en vue une divergence spéciale, à savoir de lui assigner la

1. Le commentaire *Pné-Mosché* l'explique ainsi : sachant que l'action de ranger le bois précède celle de verser le sang, et cette dernière ayant lieu avant de brûler l'encens, il est inutile d'invoquer le motif de l'appropriation par le bois pour les faire passer avant l'encens ; cette priorité n'est-elle pas évidente, par les termes du texte biblique?

priorité. Par contre, pour le sacrifice quotidien du soir, on cherche en thèse générale à avancer les opérations ; c'est seulement en raison de l'expression *tu feras* que l'on conclut, pour les libations, le devoir de les accomplir en dernier lieu. Aussi, R. Zeira enthousiasmé du savoir de R. Ila, proclamait son talent et l'appelait un des constructeurs de la loi.

On a enseigné[1] que R. Juda dit : on faisait chauffer à blanc de grosses tiges de fer dès la veille de Kippour, pour les plonger dans l'eau froide du bain, afin de l'attiédir. Est-ce qu'ainsi l'on ne produit pas d'extinction au jour du *Kippour* ? Or, R. Juda penserait-il que les travaux capitaux (comme celui d'éteindre), interdits au jour du sabbat, ne sont pas applicables au Kippour ? C'est qu'en cela il partage l'avis de R. Simon (qu'un travail dont on ne profite pas directement n'entraîne pas de culpabilité). Mais n'a-t-on pas dit[2] que R. Yossé et R. Simon partagent le même avis ? Il eut donc fallu dire que R. Yossé, R. Juda et R. Simon adoptent tous trois le même avis ? Il faut admettre que, selon R. Juda, la chaleur au 2e degré (ce qui est chauffé) n'est pas l'égal du feu (et l'extinction en ce cas n'est pas un acte grave). Est-ce à dire qu'en raison de cette opinion émise par R. Juda, il faut attribuer aux autres sages un avis opposé, disant que le produit du feu équivaut au feu lui-même et que, pour ce motif, ils prescrivent de chauffer de l'eau chaude la veille, au lieu de rougir des fers ? Pourquoi alors, selon eux, ne pas chauffer tout le bain la veille, au lieu d'une simple addition d'eau chaude ? C'est que, dit R. Josué b. Abyin, ou R. Simon au nom de R. Anyané b. Soussi, on a recours à ce procédé, pour que l'on ne puisse pas dire avoir vu le grand pontife prendre un bain officiel, le jour du Kippour, dans de l'eau puisée (c'est interdit).

6. On conduisait le pontife à la cellule de Parwa[3], salle de bain située dans le sanctuaire (le 2e bain devant avoir lieu en une place sainte). On étendait un drap de lin entre lui et le peuple. Il se lavait les mains et les pieds (avant de toucher seulement aux vêtements), et puis se déshabillait. Selon R. Meir, après s'être déshabillé (après ce contact), il se lavait les mains et les pieds, puis descendait se baigner, remontait et s'essuyait. On lui apportait le costume blanc, qu'il revêtait, puis il se lavait les mains et les pieds. Le matin, il portait des vêtements de Pélusium, d'une valeur de douze *manéh*, et l'après-midi des vêtements des Indes[4], estimés 800 zouz. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il avait le matin un costume d'étoffe de Pélusium, coûtant 18 *maneh*, et l'après-midi un autre de douze *manéh*, soit en total une valeur de 30 manéh Si à cette somme (prise du trésor sacré) il veut en ajouter encore, il le pourra, en prenant de son bien personnel.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; B., *Synhédrin*, 18b. 2. Tr. *Sabbat*, II, 5. 3. C'est le nom d'un magicien (conservé ainsi), disent les commentaires. 4. Neubauer, *Géogr.*, p. 385.

Quel est le motif de R. Meir? C'est qu'il est dit (Lévit. XVI, 23-24) : *il se déshabillera*, acte suivi du *lavage* des mains et des pieds, puis : *il se revêtira* (de la juxtaposition de ces termes, on conclut qu'à l'instar du lavage après la première action, on le renouvellera après la seconde). Pourquoi le préopinant est-il d'un avis contraire? C'est que, dit-il, en raison même du rapprochement des termes, on compare l'action de se déshabiller à celle de s'habiller : comme cette dernière aura lieu à l'état saint, après le lavage, il en sera de même pour se déshabiller. R. Mena dit en présence de R. Judan : est-ce que, selon l'avis de R. Meir, la seule action de se baigner sert de séparation entre deux lavages des mains? (Faudra-t-il les laver avant et après le bain?) Tu t'imagines donc, lui répondit-il, qu'après s'être déshabillé, il faut se laver les mains et les pieds, ainsi qu'après le bain ; il n'en est pas ainsi, et après le déshabiller, on devra se laver les mains et les pieds, puis se baigner, se revêtir, et procéder à un nouveau lavage des mains. Samuel dit : tant le lavage du déshabiller que celui qui accompagne l'acte de s'habiller, tous deux auront lieu en vue de l'avenir (devront précéder ces actes). Bar-Kappara dit : un lavage a lieu pour l'avenir, l'autre pour le passé, et tous deux (même le premier), se font en étant déjà habillé. R. Yoḥanan dit : tous (Samuel et Bar-Kappara) reconnaissent que le premier lavage est prescrit en vue de l'avenir (avant de revêtir le costume sacré blanc, en ayant encore sur soi le costume ordinaire).

Tous reconnaissent aussi, dit-il, que l'omission du premier lavage serait une cause d'empêchement de célébrer le culte, en raison de ce qu'il est écrit (Exode, XXX, 21) : *Une loi éternelle pour les générations* (le terme *loi* précisant que ce détail est indispensable). Enfin, R. Yoḥanan dit encore ; tous reconnaissent que le dernier lavage des mains et des pieds a lieu en vue du passé (pour le retrait du costume sacré, non pour le costume ordinaire que le pontife revêt après avoir achevé tout le service). En effet, dit R. Yossa, une Mischnâ le confirme en disant : on lui apportait ses vêtements habituels, qu'il mettait (après un dernier lavage); or, ce n'était certes pas pour revêtir le costume ordinaire qu'il fallait se laver les mains et les pieds. R. Yoḥanan déduit de l'expression pléonastique[1] *il les revêtira* (Lévit. XVI, 4), que ce fait seul est indispensable (sous peine de nullité du service), non l'acte de se laver les mains, comme l'acte du changement des vêtements est indispensable, non le lavage qui l'accompagne.

Les objets en lin (du costume) doivent être doubles, et il est admis que cette règle n'est pas conforme à l'avis de R. Yossé (ci-après). R. Samuel b. R. Isaac, ne s'étant pas rendu un jour à la salle d'études, vint trouver R. Zeira et lui demanda ce qu'il y avait eu de nouveau au cours de cette journée : on a enseigné, lui raconta R. Zeira[2], que le lin (du grand pontife) devra être double, ce qui est en opposition avec R. Yossé. Or, il a été exposé : du verset (Exode, XXVIII, 40) *aux fils d'Aron tu feras des tuniques* les sages déduisent qu'il fallait deux tuniques (minimum du pluriel) pour chacun ; selon

1. B., *Zebahim*, 19b. 2. Jér., *Hahgigâ*. I, 1 (f. 75d, fin).

R. Yossé, une seule suffit à chacun. Les autres sages se fondent sur les termes dudit verset ; mais R. Yossé applique l'emploi du pluriel au grand nombre de fils d'Aron, devant tous recevoir la tunique officielle. — Le mot *lin* indique que le costume officiel devra être nouveau (n'ayant pas servi à un simple cohen), et il n'a pas pour but de dire que ce vêtement ne devra pas être usé, puisque l'expression « il les revêtira » (aussitôt après) assigne précisément le devoir de porter en tous cas ce costume (fût-il usé, pourvu qu'il n'ait pas servi au simple cohen). R. Ḥanania dit au nom de R. Yassa que c'est conforme à la discussion émise au sujet du point suivant : sur une peau tannée dans le but d'en faire une amulette, il est permis d'écrire une *mezouza* ; R. Simon b. Gamaliel le défend (il veut, comme ici pour le costume, une matière neuve). R. Yossa dit : nous avions d'abord cru que la présente discussion a lieu seulement sur le point de savoir si un objet, préparé pour l'usage profane, peut servir ensuite à un but religieux, et il va sans dire (d'après tous) que ce qui a été destiné une première fois au culte ne saurait devenir profane. Mais comme il a été enseigné : les pierres destinées au culte devront être taillées à l'état saint et devront continuer à rester en cet état saint ; de même, les vêtements sacrés devront être tissés à l'état saint et être conservés en cet état ; en outre, R. Ḥanina dit au nom de R. Yassa, que la question d'emploi de vieilles étoffes est conforme à la discussion émise d'autre part. Il en résulte qu'il y a contestation, même sur le point de savoir si un objet destiné au culte peut aussi servir dans un but profane. Ainsi, l'on a enseigné[1] : lorsqu'on a fabriqué un ustensile dans un but religieux, on pourra (sans souci de sa destination première) l'employer comme profane aussi longtemps qu'il n'a pas servi au culte ; à partir de ce dernier moment seul, l'usage profane devient interdit. Mais n'a-t-on pas enseigné[2] qu'après avoir fabriqué un objet pour le culte, cette destination seule suffit pour interdire désormais l'emploi profane? Ce point même, dit R. Ḥanania au nom de R. Yassa, est l'objet d'une discussion analogue (en renversant les termes) : l'objet fabriqué dans un but profane pourra (malgré cette destination) servir au culte aussi longtemps qu'il n'y a pas eu d'emploi profane ; à partir de ce dernier moment, il ne pourra plus servir au culte. Mais n'a-t-on pas dit (comme ci-dessus) que l'objet fabriqué dans un but profane ne peut pas servir au culte (s'attachant à la destination première)? On peut l'expliquer, dit R. Houna au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), en disant qu'il s'agit d'un ustensile acquis avec de l'argent provenant du trésor sacré (il a donc été consacré en principe), et c'est là un cas spécial, dont on ne peut rien conclure comme règle générale.

A partir de quel moment[3] les ustensiles du culte (faits dans cette vue) deviennent-ils sacrés (d'un usage interdit)? Est-ce dès la fabrication, ou à partir de leur emploi ? Si c'est dès la fabrication, il n'y a plus à se préoccuper de la suite (on comprend qu'ici la destination spéciale soit effective) ; si c'est à

1. Tossefta au tr. *Meghilla*, ch. 2 ; au tr. *Menahôth*, ch. 9. 2. B., *Baba mecia*, 84a ; *Menahôth*, 22a. 3. Jér., *Meghilla*, III, 1 (f. 73d).

partir de leur emploi, ils deviennent sacrés en même temps que leur contenu. Il va sans dire que sous Moïse, les ustensiles ayant été consacrés par l'huile d'onction, ils l'étaient dès le principe ; mais dans les siècles suivants, p. ex. sous Salomon, devenaient-ils du même coup (au moment de l'emploi) saints et aptes à consacrer d'autres objets ? Au moment de l'entrée en Palestine (en vue de l'érection future du Temple), les Lévites ont transvasé les objets des ustensiles mosaïques dans les nouveaux (de façon à opérer la transmission immédiate de la sainteté, au même titre que les vases mosaïques). Mais s'il n'y avait plus de vases mosaïques, les nouveaux deviennent sacrés en même temps que leur contenu (par l'emploi). De même, au retour de la captivité de Babylone, on a transvasé les reliquats sacrés des vases de Salomon dans les nouveaux (fabriqués sous Ezdras) ; pour ceux de ces derniers, qui n'avaient pas eu de contact avec les vases salomoniens, la consécration n'est arrivée qu'au moment de l'emploi. — Si des pierres ont été taillées pour la sépulture d'un mort [1], il est défendu d'en tirer aucun profit (dès le principe) ; si elles ont été taillées à la fois pour un vivant (en vue de sa sépulture future) et pour un mort, la jouissance est permise. Tout vase tombé dans les 4 coudées les plus voisines d'un lit funèbre devient d'un accès interdit par la présence même d'un mort ; mais en dehors de cet espace, les objets tombés devant un mort peuvent être repris.

La Mischnâ a énoncé qu'au jour du Kippour le grand pontife prenait 5 bains et se lavait dix fois les mains et les pieds. D'où sait-on qu'il y avait deux lavages des mains et des pieds en raison de chaque bain ? De ce qu'il est dit (Lévit. XVI, 23-24) : *il se déshabillera*; *il se baignera*; *il revêtira* (la question du lavage est énoncée entre les deux actions, pour dire qu'elle accompagne chacune). Il est juste qu'il en soit ainsi, observe R. Eléazar b. R. Simon : puisque pendant les jours ordinaires de l'année, où le bain n'est pas exigible pour le service officiel (légalement), le pontife devra cependant se laver les mains et les pieds ; à plus forte raison ce lavage est dû au jour où le bain est prescrit légalement. Toutefois, ce raisonnement pèche par la base (peut-on objecter), et il n'y a pas d'*a fortiori*, car si aux jours ordinaires il suffit d'un lavage, le texte biblique n'en exprime aussi là qu'un seul ; et peut-être suffit-il pour toute la journée ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *il retira les vêtements de lin*, sans qu'il ait été encore question de les revêtir [2] ; or, on ne saurait supposer qu'il soit parlé de déshabiller sans qu'il soit question aussi de se revêtir, et s'il est dit expressément (ensuite) « il revêtira, » c'est pour établir une corrélation entre l'action de s'habiller et celle de se déshabiller, afin d'indiquer que, pour l'une comme pour l'autre, le lavage des mains et des pieds est exigible. Au contraire, dit R. Mena, c'est l'inverse qui paraît admissible, et il faut renverser les termes (selon l'ordre de l'énoncé biblique, d'abord déshabiller, puis revêtir). — Est-ce que la seconde qualité de l'étoffe de Pelusium n'était pas supérieure à la première des Indes ? (pourquoi donc le grand

1. B., *Synhédrin*, 48a ; *'Abôda zara*, 29b. 2. Cf. ci-après, VII, 9.

pontife devait-il avoir, pour le second costume, l'étoffe des Indes) ? On a seulement voulu indiquer le minimum de la qualité à employer (sans interdire une autre supérieure).

Ainsi, l'on a enseigné ailleurs[1] : il n'y a rien au-dessus du surchoix de la première qualité (pour l'huile destinée au luminaire) ; la seconde part de la première qualité, ou la première part de la seconde qualité (que l'on emploie pour les offrandes nécessitant de l'huile) sont considérées comme égales, sans qu'il y ait entre ces deux dernières, une différence de supériorité ; et l'on a seulement voulu indiquer le minimum de la qualité à employer. Pourquoi donc, en somme, la Mischnâ assigne-t-elle une valeur supérieure au costume du matin ? C'est que pour celui-ci, répond R. Naḥman au nom de R. Mena, le texte biblique emploie 4 fois le mot *lin*, qui n'est exprimé qu'une fois pour le costume à porter l'après-midi. Il est arrivé à R. Ismaël b. Fabi de mettre, au jour du *kippour*, un costume valant cent maneh et de monter en cet état sur l'autel faire le service. R. Eliézer b. Ḥorsoum, revêtu d'un costume valant deux myriades, monta à l'autel pour célébrer le culte ; mais ses frères les cohanim le firent redescendre, car la transparence de l'étoffe était telle qu'il paraissait nu. Que fit-il alors? Il trempa le costume dans de l'eau (pour obvier à la transparence), et fit le tour de l'autel sept fois, pour en montrer l'éclat[2].

6. Le grand pontife se rendait auprès du taureau particulier à sa personne, placé entre le portique et l'autel, la tête placée au sud et la face tournée vers l'ouest. Le pontife se plaçait à l'orient, tournant les regards vers l'ouest ; il appuyait les deux mains sur la victime, et récitait la confession, en ces termes : « O éternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O par Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes, dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur (ib. 30) : *car, en ce jour, votre expiation aura lieu, etc.* » A ces mots, l'assemblée répondait : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux ! »

On nomme nord de l'autel[3], approprié à la cérémonie de l'égorgement par rapport au saint des saints, l'emplacement qui s'étend depuis le mur occidental de l'autel jusqu'à la muraille au nord du parvis, sur toute la longueur de l'autel qui est de 32 coudées. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Eliézer b. R. Simon, c'est l'espace qui s'étend depuis l'angle réservé à la cellule des couteaux jusqu'à l'intervalle entre le portique et l'autel, y compris le mur oriental du parvis, Rabbi ajoute l'espace nécessaire pour la marche des simples israélites, soit onze coudées, plus autant pour la marche des cohanim.

Selon R. Yoḥanan, il n'est dit nulle part que l'égorgement opéré par un sim-

1. *Menahôth*, IX, 5. 2. Selon le commentaire *Qorban 'Eda*, pour les sécher à la hâte. 3. Tossefta à *Zebahim*, ch. 6.

ple israélite soit sans valeur (illicite). Rab faisait la recommandation suivante à ses disciples : en tout lieu on a enseigné que l'aspersion du sang est interdite par l'entremise d'un simple israélite, et, pour la vache rousse, même l'égorgement est interdit de cette façon. Sur quoi R. Yoḥanan répliqua qu'en aucun cas l'égorgement accompli par un étranger manque de valeur. Mais, objecta R. Ḥiya b. Aba, puisqu'il est dit (Nombres, XIX, 3-4) : *il égorgera* (la vache), puis *il aspergera*, n'est-ce pas pour indiquer qu'à l'instar de ce dernier acte, devant être exclusivement accompli par un homme, non par une femme (ou un étranger), l'égorgement devra l'être de même? Il y a une distinction à établir, fut-il répondu : l'aspersion des eaux sera valable faite par un étranger [1], non par une femme (de même pour l'égorgement). Pour l'aspersion des eaux, répliqua-t-il, on ne trouve pas l'emploi du mot cohen, tandis qu'il est usité pour l'aspersion du sang (Lévit. XVI, 14), et il n'y a pas de différence entre l'étranger (simple israélite) et la femme, car ce qui est valable par l'effet de l'un l'est aussi par l'autre. De même, pour la cérémonie des cendres de la vache rousse, le texte biblique se sert du terme *homme* pour dire que tout simple israélite est admis à remplir cet acte, et par suite la femme aussi bien que l'homme. R. Israël b. R. Isaac, ou R. Yoḥanan, dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï : le taureau d'expiation offert au jour de Kippour, devra être égorgé par le cohen. Pourquoi ne pas parler aussi du bouc offert en ce jour? Cela va sans dire, puisque le verset (ibid. 15) dit textuellement : *Il égorgera le bouc, etc., et offrira son sang* ; comme ce dernier acte est forcément accompli par un cohen, le premier le sera aussi. R. Jacob b. Aḥa, R. Yossa et R. Yoḥanan disent formellement au nom de R. Ismaël b. R. Isaac : le taureau et le bouc doivent être égorgés par le cohen. — R. Ḥagaï dit : dans la première confession, le pontife dira : « O Eternel ; » dans la seconde : « ô par Dieu. »

On a enseigné [2] que pour formuler la confession (le Kippour), le pontife disait [3] : « j'ai commis un délit, j'ai été inique et pécheur », rappelant le verset (Exode, XXXIV, 7) : *il pardonne le délit, l'iniquité et le péché*, et cet autre (Lévit. XVI, 21) *il confessera sur lui* (le bouc) *toutes les iniquités des enfants d'Israël*. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, le 1er terme désigne les délits volontaires ; le second, les crimes par rébellion, et le dernier, les fautes involontaires. Mais, est-ce qu'après avoir confessé les 2 premières sortes de péchés et demandé le pardon, il y a lieu de recommencer pour les erreurs involontaires ? Voici, en effet, la formule de confession : « O Seigneur, j'ai péché, j'ai été pervers et inique envers toi, moi et ma maison et les fils d'Aron, comme il est dit dans la loi de Moïse ton serviteur (ib. 30) : *En ce jour, votre expiation aura lieu, etc.* » ; puis l'assistance répondait : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux ! » On trouve aussi que c'est la formule de la plupart de ceux qui ont confessé publiquement. David dit (ps. CVI, 6) : *Nous avons péché comme nos ancêtres; nous avons commis des*

1. Tr. *Para*, XII, 1. 2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Formule maintenue dans la liturgie actuelle du Kippour, prière de *Moussaph*.

iniquités et des impiétés; enfin Daniel dit (Dan. IX, 5) : *nous avons péché, nous avons été iniques, impies et rebelles.* Donc, le pontife confesse en ces mêmes termes. Pourquoi, après que Moïse eut dit (Exode, XXXIV, 7) « il pardonne le délit, l'iniquité et le péché », est-il dit plus loin (Lévit. XVI, 21) « il confessera sur le bouc toutes les iniquités des enfants d'Israël » ? C'est pour faire entendre que dès la confession des 2 premières sortes de crimes, Dieu les considérera à l'égal des fautes involontaires.

Deux fois la journée du Kippour, le pontife énonçait le nom sacré (le tétragramme divin), 6 fois pour le taureau à sacrifier, 3 fois pour le bouc, une fois pour l'imposition des sorts. Ceux qui se trouvaient auprès de lui se jetaient la face à terre, et ceux qui étaient éloignés disaient : Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux. Ni les premiers, ni les seconds, ne bougeaient de leur place ; jusqu'à ce que le nom divin s'était pour ainsi dire caché (voilé dans un mystérieux oubli), selon le verset (Exode, III, 15) : *Voici mon nom à jamais*, lisant le dernier mot לעלם, dans ce sens : « pour être caché ». En principe [1], le pontife disait le nom divin à haute voix; mais lorsqu'il y eut un très grand nombre de gens effrontés (irrespectueux à cette audition), le pontife énonçait ce nom à voix basse. R. Tarfon dit [2] : je me suis trouvé placé en rang au milieu de mes frères les cohanim, et j'ai dû pencher l'oreille vers le pontife pour l'entendre prononcer le nom divin, qu'il émettait à peine au milieu du chant d'accompagnement des autres prêtres.

Autrefois, ce nom était livré à chacun ; lorsque les gens irrespectueux devinrent nombreux, on le livra seulement à une catégorie réservée de gens purs. Samuel, en passant, entendit un père maudire, par ce nom, son fils qui en mourut, et il s'écria : cet homme a commis 2 choses graves du même coup (la mort de son fils) et une transmission indue du nom sacré à un passant qui l'entendit.

R. Inioné b. Soussié se rendit auprès de R. Ḥanina à Cippori et lui dit : viens et je te livrerai le nom ineffable. Sur ce, le fils de R. Ḥanina alla se cacher sous le lit de son père pour écouter; mais, en éternuant, il révéla sa présence. Quoi, s'écria le premier, est-ce votre habitude d'agir ainsi avec ruse ? Va donc, je ne te révèlerai rien, ni à toi, ni à d'autres. Un médecin se trouvant à Cippori offrit de révéler le nom ineffable à R. Pinḥas b. Ḥama, qui refusa ; et pourquoi demanda le premier ? C'est que je mange de la dîme qui m'est donnée de côté et d'autre ; et si j'étais initié à la connaissance du nom divin, je ne pourrais plus rien manger de ce qui provient des hommes [3].

8. Le pontife arrivait à l'est du parvis et au nord de l'autel, ayant le président à sa droite et le chef de la section du service à sa gauche. Là étaient les 2 boucs auprès d'une urne, κάλπη, contenant les 2 sorts sur

1. B., *Pesahim*, f. 20a. 2. B., *Kidduschin*, 71a; *Pesahim*, 20a. 3. V. Décisions de R. Moïse Riqanâti, nº 66; Casuistique de R. David b. Zimra, IIe partie, nº 714.

tablettes en bois d'ébène, fabriquées en or par le pontife Ben-Gamala. Aussi, l'on rappelle son nom avec éloge.

(10) De même, Ben-Qatin avait fait fabriquer 12 robinets au bassin d'eau, qui n'en avait eu que 2; il l'a aussi embelli d'un appareil mécanique, μέχανη, afin que l'eau ne devienne pas impropre à l'usage par le séjour de nuit. Le roi Monobaz fit en or tous les manches des vases sacrés en usage le Kippour, et sa mère Hélène [1] fit don d'un chandelier en or, qui fut placé à la porte du sanctuaire, et d'un tableau du même métal sur lequel on grava le texte de la loi relative au soupçon d'adultère [2]. Il est arrivé un miracle [3] aux portes offertes par Nicanor au temple; aussi, l'on rappelle son nom avec éloge.

On appelle « nord de l'autel », ou partie propre à l'égorgement des sacrifices supérieurs, l'espace s'étendant depuis le nord de l'autel. En effet, R. Simson a corrigé ainsi l'énoncé du § précédent : il s'agit de l'espace compris entre le mur septentrional de l'autel et le côté est du parvis. Le président remplissait 5 fonctions : 1° Il disait au pontife de lever la main droite (pour le tirage au sort) ; 2° il se plaçait à la droite du pontife, pendant la marche, et le chef de la section de service se mettait à gauche ; 3° il déployait une étoffe pour faire signe que la libation ayant lieu, le chant doit commencer ; 4° il assistait de sa main droite le pontife gravissant les degrés de l'autel, et il l'aidait à monter [4] ; 5° nul pontife n'exerça ses hautes fonctions avant de passer par la présidence, afin d'être bien au courant. — Les « tablettes » dont il est question dans la Mishnâ étaient de buis, πύξινον. R. Samuel frère de Rab demanda si, en cas de perte, on peut les remplacer par des tablettes en or? Certes, selon le proverbe disant : on peut s'élever en fait de saintetés, non descendre [5].

Quant aux « robinets ajoutés par Ben-Qatin », pourquoi n'étaient-ils pas superposés les uns aux autres? C'est que, dit R. Yôna, ils avaient pour but qu'au jour d'accumulation des sacrifices (aux jours de demi-fête des tabernacles), 12 cohanim pussent se laver les mains à la fois et y arriver sans se gêner réciproquement. On comprend qu'il était permis de se laver dans la partie supérieure de cette fontaine, parce qu'elle avait perdu sa qualité de vase (où le cohen ne doit pas se purifier), en ayant été diminuée par une adjonction au bas ; mais est-ce que la partie inférieure n'a pas conservé intacte la qualité de vase? Comment donc le cohen peut-il s'y purifier pour l'office? C'est que, dit R. Josué b. Lévy, un conduit d'eau, venant de la source d'Etam, mettait cette fontaine (mécaniquement) en communication avec l'eau vive (restituant ainsi l'aptitude à la purification), de façon que les pieds tournés au sud étaient perforés comme des grenades (le caractère de vase étant désormais

1. La reine d'Adiabène; voir Derenburg, *Essai*, etc., p. 224. 2. *Nombres*, ch. V. 3. Expliqué ci-après, fin. 4. *Tamid*, VII, 3. 5. Tr. *Berakhôth*, f. 28a (t. I, p. 335).

annulé, on pouvait s'y laver). De même, dit R. Simon b. Karsena au nom de R. Aḥa, on employait au bain des Cohanim le grand bassin construit par Salomon, dont il est dit (II Chron. IV, 6) : *le bassin servait aux prêtres pour s'y laver* ; et il n'était pas considéré comme vase (interdit), parce qu'il était alimenté par la source d'Etam (cours d'eau vive), et ses pieds tournés au sud étaient perforés. Il est dit (Ezra, I, 9) : *leur nombre est de* 30 *bassins d'or*. Ce dernier terme, dit R. Samuel b. Naḥman, désigne les récipients du sang d'agneaux.—« Il y avait mille bassins d'argent »; c'est là, dit R. Simon b. Lakisch, que l'on recueillait[1] le sang des taureaux. Enfin, « ces taureaux étaient au nombre de 24; » c'est bien ainsi, dit R. Simon, que l'on désigne ailleurs[2] la cellule des Ḥalifoth, parce que l'on y renfermait les couteaux d'égorgement.

Au sujet du luminaire d'or, offert par la reine Hélène, il y a 2 avis différents : l'un dit que c'était un chandelier à sept branches, l'autre dit que c'était une simple lampe ronde (?κόγχη). En effet, le traducteur chaldéen Aquilas traduit les mots de Daniel (V, 5) « en face de la lumière » par lampe, λαμπάς. Elle fit graver aussi sur une tablette d'or le chapitre relatif au soupçon d'adultère[3]; et lorsque le soleil brillait, des éclairs s'en échappaient par le reflet des rayons, de sorte que l'on avait connaissance du lever du soleil (et qu'il fallait réciter le *schema)*. Selon R. Simon b. Lakisch au nom de R. Yanaï, les initiales seules de cette section de la loi y étaient inscrites. Mais n'a-t-on pas dit que le rouleau écrit contenant ce texte était entièrement semblable au tableau, n'ayant ni des lettres plus épaisses, ni plus minces, mais moyennes? On a voulu dire seulement que les initiales étaient semblables. R. Oschia au contraire a enseigné que la section y était écrite en entier; ce texte servait à la lecture officielle pour la cérémonie, ainsi qu'à l'explication des moindres détails techniques (ou grammaticaux) de ce passage biblique.

« Un miracle est survenu pour les portes de Nicanor, que l'on cite avec éloge », est-il dit. On a enseigné, en effet, ce fait : pendant le transport de ces portes en bateau, un violent orage survint. Pour alléger le bâtiment, on jeta une porte à la mer; et, comme l'orage continuait, on voulut aussi jeter la 2e porte. Nicanor la prit alors dans ses bras en disant : si vous voulez la jeter à la mer, jetez-moi avec elle. Il était désolé de la perte de la 1re porte, jusqu'à son arrivée au port, λιμήν, de Joppé[4]. En débarquant, il eut la joie de voir surnager de dessous le navire la porte destinée au Temple, qu'il croyait perdue. Aussi a-t-on enseigné[5] : toutes les portes du Temple furent successivement dorées (à mesure que le trésor s'enrichissait), sauf les portes du Nicanor, en raison du miracle dont elles avaient été l'objet. Selon d'autres, leurs plaques de cuivre brillaient d'une façon surprenante. On enseigne aussi au nom de R. Éliézer que leur cuivre brillait plus que l'or.

9 (11). Voici les noms de ceux qui méritèrent le blâme (en ce qui tou-

1. Décomposition du mot « bassins » en אגר, recueillir, et טלה, agneau. 2. *Middoth*, IV, 7. 3. Jér., *Sôta*, II, 2 (f. 18a). 4. Neubauer, p. 82. 5. *Middoth*, II, 3.

che le culte officiel) : la famille de Garmo ne voulait enseigner à personne son système de cuisson des pains de proposition ; celle d'Abtinos ne voulait montrer à personne sa manière de préparer l'encens ; Hagros, fils de Lévi, connaissait un mode particulier de chant, et ne voulait pas le communiquer ; enfin Ben-Qamçar n'a pas voulu faire part à autrui de son talent d'écrivain. Des premiers (les bienfaisants), il a été dit (Prov. X, 7) : *on rappelle le souvenir du juste en bénédiction* ; et, de ces derniers, il est dit (ensuite) : *le nom des impies s'anéantit.*

La famille de Garmo était très compétente dans la fabrication des pains de proposition et dans le mode de retrait du four [1]. Comme elle refusait de l'apprendre à d'autres, il a fallu faire venir des ouvriers d'Alexandrie, non moins aptes à fabriquer, mais moins habiles pour le retrait du four. Les gens de Garmo chauffaient l'intérieur d'une forme, et à l'extérieur, ils appliquaient la pâte; cuisson supérieure, qui empêchait toute moisissure. Les Alexandrins ne savaient pas l'éviter, parce que, tout en chauffant l'intérieur, ils faisaient aussi cuire le pain à l'intérieur (mode défectueux). Lorsque les sages apprirent ce fait, ils dirent : tout ce que Dieu a créé existe en son honneur, selon ces mots (ib. XVII, 4) : *toute œuvre de Dieu*[2] *est en faveur* (et doit être convenable, non moisie). Ils les firent donc chercher ; et, sur leur nouveau refus, ils doublèrent leur salaire. Au lieu de la somme quotidienne de 12 *mané*[3], à laquelle ils avaient droit, on leur en accorda 24 ; selon R. Juda, au lieu des 24 qu'ils recevaient d'ordinaire, on leur accorda 48. Pourquoi, leur demanda-t-on, ne voulez-vous pas enseigner votre système à autrui ? C'est que, dirent-ils, nous savons par tradition de nos ancêtres, que ce temple sera détruit. et il ne faut pas que notre système soit connu par d'autres, qui pourraient l'employer à l'usage des idoles ; on doit donc les mentionner avec éloge. Jamais on ne vit entre les mains de leurs enfants du pain blanc, afin que l'on ne puisse pas les soupçonner de vouloir manger eux-mêmes des pains sacrés de proposition.

La famille d'Abtinos (Euthinos) était très compétente à fabriquer l'encens pour qu'il s'élève en forme de colonne. Comme ils refusèrent de l'apprendre à d'autres, il a fallu faire venir des ouvriers d'Alexandrie, non moins aptes à fabriquer, mais moins habiles à le faire monter. Or, les gens d'Abtinos faisaient en sorte que l'encens s'élevait en colonne droite, s'éparpillait au plafond, puis redescendait ; ce que les Alexandrins ne savaient pas produire, leur encens se dissipant aussitôt après s'être levé. Les sages ayant énoncé les mêmes réflexions qu'auparavant, ils répondirent en mettant en avant leurs scrupules pour l'avenir, à l'égard de l'idolâtrie. On doit aussi rappeler à leur éloge que jamais une femme de leur famille ne sortit parfumée (pour éviter tout soupçon de tirer parti de l'encens sacré) ; et, de plus, lorsqu'il arrivait à l'un d'eux d'épouser une femme d'une autre localité, il établissait avec elle la condition préalable

1. Jér., *Seqalim*, V, 2 (f. 48[d]). 2. Littéral. : Dieu a tout fait. 3. Monnaie valant 100 dinars. V. t. III, p. 243.

qu'elle ne serait jamais parfumée. R. Yossé dit avoir rencontré un enfant des Abtinos, auquel il demanda de quelle famille il était ; et, sur sa réponse qu'il était de telle famille, le rabbi ajouta : mon fils, comme tes ancêtres ont eu souci d'augmenter leur gloire (en gardant pour eux le secret de leur fabrication), sans crainte de diminuer (en dehors d'eux) la gloire divine, le contraire est arrivé ; leur gloire est devenue nulle par la destruction du Temple, et la majesté divine n'a fait que s'étendre davantage sur le monde. R. Akiba dit : Simon b. Logos m'a raconté qu'il lui avait semblé (en rêve) avoir cueilli des herbes odoriférantes avec un enfant de la famille d'Abtinos et qu'il le voyait à la fois rire et pleurer. Mon enfant, lui demanda-t-il, pourquoi pleures-tu ? Je déplore, répondit-il, la diminution de la gloire paternelle. Et pourquoi es-tu joyeux ? Je me réjouis du bonheur qu'auront les justes à l'avenir de voir le Temple rebâti ; en ce moment, il me semble voir l'encens s'élever en colonne verticale[1]. Je lui dis : mon fils, montre-le moi. Il s'y refusa, en disant qu'il est de tradition paternelle chez eux de ne livrer ce secret à nulle créature.

R. Yoḥanan b. Nouri dit : j'ai recontré un vieillard descendant de cette famille d'Abtinos, qni me dit : maître, jadis ma famille ne transmettait ce rouleau (contenant la recette spéciale pour la fabrication de l'encens) qu'avec la plus grande réserve, de l'un à l'autre ; mais puisqu'à présent il n'y a plus de gens dignes de foi, voici le rouleau et prends-en soin. Lorsque je vins faire le récit de la rencontre à R. Akiba, il se mit à verser de chaudes larmes, et dit : Désormais, hélas, nous n'aurons plus à mentionner leur nom avec blâme, puisque tous ont justifié leur conduite, sauf Ben-Qamçar, et qu'il est dit ailleurs[2] qu'ils figuraient parmi les préposés au service du Temple. R. Ḥiskia dit que R. Simon et les autres sages ont des avis divergents sur le point de savoir pourquoi la Mischnâ cite seulement 3 noms : l'un dit que l'on a voulu comprendre par Iâ les hommes méritants de toutes les générations contemporaines du Temple ; selon l'autre avis, la Mischnâ n'a désigné spécialement que les gens marquants de son temps. Or, d'après le premier avis, on applique à tous (même à Garmo et Abtinos) le verset (précité) : « le souvenir du juste est invoqué en bénédiction » ; d'après l'autre avis, la fin de ce verset, « le nom des impies s'anéantit » est applicable à tous, tandis que le commencement du verset (la bénédiction) n'est applicable qu'à Ben-Qatin et à ses compagnons. De tous, Ben-Zôma disait[3] : ils te rendent (à Dieu) ce qui leur vient de toi, on t'appellera par ton nom, on te mettra à la place qui t'est due : personne ne touche à ce qui est destiné à un autre, et aucun règne n'a de contact avec un autre (ne peut l'empêcher).

1. Cette apparition rappelle la destruction du Temple et sa restauration future.
2. *Seqalim*, ibid. 3. V. *Sentences*, p. 124.

CHAPITRE IV

1. A la hâte, le pontife saisissait dans l'urne, κάλπη, deux lots [1], sur l'un desquels était écrit : « pour l'Éternel, » et sur l'autre : « à Azazel. » Le président se trouvait à sa droite, et le chef de la section de service était à sa gauche. Si le lot attribuant le sacrifice « à l'Éternel » se trouvait levé dans sa droite, le président lui disait : « ô mon maître, le grand pontife, élève ta main droite »; si le lot désignant la part « à l'Éternel » se trouvait dans sa gauche, le chef du sacrifice lui disait : « Seigneur grand-prêtre, élève ta gauche. » Il plaçait ensuite les lots sur les deux boucs, en prononçant la formule : « à l'Éternel le sacrifice expiatoire. » Selon R. Ismaël, il n'avait pas besoin de parler de péché, mais il disait seulement : « à l'Éternel. » Après quoi, les assistants répondaient : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux. »

En réalité, il n'est pas indispensable de tirer ces deux bulletins d'une urne ; on peut aussi se servir d'un panier quelconque, et il n'est question d'urne que pour donner à la cérémonie plus d'éclat (pompa). A quoi bon graver les sorts sur des tablettes? Ne suffirait-il pas d'y placer 2 fils, l'un blanc l'autre noir, que l'on attacherait ensuite sur les boucs, en disant que l'un est destiné à Dieu, l'autre à Azazel? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVI,8), un lot sera pour l'Éternel ; il faut donc que ce soit un objet stable comme tel [2], faisant connaître d'avance lequel est destiné à Dieu et lequel à Azazel. Mais pourquoi ne pas prendre deux pierres, l'une blanche et l'autre noire, établissant ces distinctions? C'est qu'à leur simple vue on ne saurait préciser leur destination. Pourquoi ne pas inscrire leur but sur chacune, au lieu de l'écrire sur des tablettes? C'est que cette destination visible devra être perpétuelle, non passagère (comme sur des pierres). Aussi, l'on dit que les tablettes étaient gravées. On a enseigné de même [3] : au moyen de 2 urnes, on fit le partage de la Palestine, l'une comprenant les divisions territoriales, l'autre contenant les noms des tribus ; et 2 cohanims adolescents tiraient un bulletin de chacune, puis leur jonction formait une attribution de terre désormais acquise.

Par 3 objets la Palestine a été répartie en ses divisions : par la voie du sort par le pacte du pontife, ou les Ourim et Toumim, par une compensation pécuniaire (en dédommagement des grandes distances loin du centre). Ainsi, 1° il est écrit (Josué, XVIII, 10) : *Josué leur jeta le sort devant l'Éternel à Miçpa* [4]; 2° l'expression employée là, « devant Dieu, » est applicable [5] au dit pectoral (où les noms des tribus avec leur terre étaient aussitôt marqués) ; 3° il est dit (Nombres, XXVI, 56) : *par égard au plus grand et au plus petit nombre*, ce qui indique une égalisation par de l'argent. R. Abin dit : si Dieu n'avait pas

1. Il les prenait vivement, pour que ce soit bien l'effet du hasard. 2. Le fil pourrait déteindre. Voir Sifri sur *Lévitique*, XVI. 3. B., *Baba bathra*, 122a. 4. Jér., *Synhédrin*, VI, 3 (f. 23b). 5. *Bereschith Rabba*, n° 26.

fait que chacun se plût dans la place assignée[1], il n'y aurait jamais pu y avoir d'entente pour le partage[2]. On dit à ce propos que 3 choses doivent plaire[3] : la femme doit plaire à son mari, la localité à l'habitant, l'achat à l'acquéreur. En effet, dit R. Aba b. R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin au nom de Lévi : dans le monde futur, Dieu agira ainsi, comme il est dit (Ezéchiel, XXXVI, 26) : *je mettrai en vous un cœur neuf, etc., je vous donnerai un cœur de chair*, dernier terme que l'on peut entendre dans ce sens[4] : un cœur méprisant la part d'autrui (sans envie et content de son sort).

Si après avoir touché les lots au fond de l'urne, ceux-ci se trouvent mêlés (sans que l'on sache alors lequel des deux désigne la part à l'Éternel), les boucs qui se trouveraient ainsi mal désignés (confondus) ne peuvent pas être pris pour ce service officiel (et devront être remplacés). Si le mélange a eu lieu après que le pontife les a retirés de l'urne, l'opération est valable, en dépit du contact des mains qui a produit la confusion (la désignation avait été faite d'une façon valable). Comment opère-t-on en ce dernier cas? Voici ce que le pontife dira : si dans ma main droite était le lot « à l'Éternel », le bouc de droite devra être consacré comme tel ; si ce lot était dans ma gauche, le bouc de ce côté sera consacré. Si même il déclare qu'au cas où sa main droite porte le lot « à l'Eternel », celui de la gauche devra être consacré, cette déclaration sera valable, ainsi qu'à l'inverse (cette réciprocité est admise, en raison du déplacement des lots). Lorsque cependant il s'exprime ainsi : « soit que le lot *à l'Éternel* m'arrive par la main droite, soit qu'il m'arrive par la main gauche, je déclare seulement vouloir consacrer le bouc qui est à ma droite, ou seulement celui qui est à ma gauche », une telle déclaration est sans valeur, parce que la désignation de ce qui est consacré se trouve avoir été faite de vive voix, au lieu de l'être par la voix du sort, selon la prescription biblique (Lévit. XVI, 8).

Ils pourront se composer de n'importe quels matériaux (en métal ou en bois). On aurait pu croire que le pontife devra mettre les deux lots sur l'une et l'autre victime (après désignation faite par les mains) ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *les lots, un à l'Éternel et un autre à Azazel* (non les deux) ; et ce n'est pas à dire qu'il devra mettre le lot *à l'Éternel* et celui d'Azazel sur une victime, puis autant sur l'autre, parce qu'il est spécifié (dans le texte) : *un lot*. Est-ce que cette seconde partie de l'enseignement ne répète pas (en d'autres termes) ce qui a été dit au commencement? Voici en effet comment il faut modifier cette fin : est-ce qu'après avoir placé le lot *à l'Éternel* sur la victime ainsi désignée, et le lot *à Azazel* sur l'autre victime ainsi fixée, le pontife peut ensuite échanger les lots (afin de tenir compte du premier terme biblique *lots*, au pluriel)? Non, en raison de ce qu'il est dit : *un lot à l'Éternel*, il sera seul ; et, de même, *un lot à Azazel*, un seul.

1. Littéral. : que chaque emplacement soit agréable à ses habitants. 2. On n'eût pas accepté l'arrêt du sort, et chacun aurait prétendu à la plus belle part. 3. B., *Sôta*, 47a. 4. *Ber. Rabba*, n° 34.

Sur le frontal du pontife[1], il y avait l'expression : *saint à Dieu.* Dans la ligne du bas, il y avait la qualification (saint à), et au-dessus planait le nom divin, comme un roi assis sur son trône (cathedra); de même, pour les lots, il y avait l'expression « un lot à » au bas, et le mot « Éternel » au-dessus. R. Éliézer b. R. Yossé raconte[2] avoir vu le frontal à Rome (parmi les dépouilles rapportées de Jérusalem), et l'on y voyait écrits en une ligne les mots « saint à Éternel. » Comme il est écrit (ib.) : *Aron mettra les lots*, ils devront être posés en principe par le cohen; mais, en fait, si un étranger (simple israélite) les a posés, l'action est aussi valable. Si cependant un tel homme les a levés (tirés) de l'urne, est-ce aussi permis ? Non, c'est un acte sans valeur. Ne devrait-il pas être permis par *a fortiori ?* Puisque pour l'action de poser, la Bible prescrit que ce soit fait par Aron, et pourtant l'intervention d'un étranger n'invalide pas l'acte ; ne devrait-il pas à plus forte raison en être de même pour tirer les lots, acte pour lequel il n'est pas question d'intervention du cohen? C'est en effet l'inverse que l'on a voulu exprimer : pour l'apposition des lots, qui ne s'oppose pas à la validité du service, l'action d'un étranger est admise ; mais, pour tirer des lots de l'urne, l'action est plus grave, et elle ne pourra pas être accomplie par un étranger, sous peine de non-valeur. Aussi, R. Isaac b. Haqoula dit au nom de R. Yanaï : le retrait de l'urne est un acte susceptible d'opposition à la validité (s'il n'émane pas du cohen); mais la pose des lots, faite de même, n'est pas un obstacle à la validité. Selon R. Yoḥanan, le retrait même n'est pas un obstacle, et la désignation verbale suffit. De cet avis, on a cru pouvoir conclure qu'il est même permis au pontife de désigner une victime pour le jour du Kippour et une autre pour le lendemain. Or, d'après R. Yanaï (qui distingue entre le retrait et la pose), on s'explique les termes du verset ; mais, d'après R. Yoḥanan (qui autorise même la désignation pour le lendemain), pourquoi le texte biblique parle-t-il de *lots* ? Il s'agit seulement du précepte initial (en fait accompli, l'omission ne nuit pas à la validité). N'y a-t-il pas un enseignement opposé à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit : le sort fait de la victime un sacrifice expiatoire, non la désignation ? Il explique que cet enseignement parle du cas où la moitié a déjà été faite par le sort (il est alors interdit de recourir à la désignation pour dénommer l'autre victime). Est-ce qu'un autre enseignement n'est pas opposé à l'avis de R. Yanaï ? N'y est-il pas dit que s'il n'a pas posé le sort sur le bouc à Azazel, ou s'il a omis la confession, le sacrifice est valable, sauf qu'il y manque l'accomplissement d'un précepte ? (Comment donc R. Yanaï dit-il que l'omission du sort est une cause de nullité)? On a seulement voulu dire (selon lui) que, par l'expression *à l'Éternel* (dite du bouc servant de sacrifice expiatoire), on étend cette qualification au bouc d'Azazel ; il devra de même être digne du service divin et être jugé impropre au service s'il y avait un défaut de temps (par exemple si la mère a été égorgée le même jour pour un malade, ou si son petit a moins de huit jours). Ceci est

1. B., *Soucca*, 5ᵃ; *Sabbat*, 63ᵇ. 2. B., *Meila*, 17ᵇ.

conforme à l'explication de R. Yoḥanan, qui admet la désignation verbale des victimes. A ce sujet, l'on a supposé que si même une désignation est faite pour ce jour et une autre pour le lendemain, elle est aussi valable. Or, d'après R. Yoḥanan qui admet de telles destinations, on comprend qu'il ait fallu tirer, de l'expression *à Dieu*, l'extension au bouc d'Azazel (et prévoir le défaut survenu par le temps) ; mais d'après R. Yanaï (qui n'est pas de cet avis), à quelle extension appliquer ce terme? N'y a-t-il pas à craindre que le bouc (destiné à Azazel) soit désigné *à l'Eternel* (et il faudra nécessairement qu'il soit à l'abri du défaut de temps) ? On explique cet enseignement en disant qu'il s'applique à celui qui se proposait (au cas où le sort désignerait *à l'Eternel* le bouc défectueux au point de vue du temps) de recommencer le tirage de l'urne (pour celui-là, on déduit du terme biblique que les 2 boucs devront être aptes au service divin, même celui d'Azazel).

Si les deux boucs du service officiel de Kippour ont été égorgés hors du Temple, selon les uns, le cohen est passible de la pénalité du retranchement ; selon d'autres, il ne l'est pas. Toutefois, dit R. Ḥisda, il n'y a pas de désacord entre ces deux opinions : la première se rapporte au cas où l'on n'a pas présenté le bouc égorgé au dehors (dès lors, il peut servir à l'intérieur pour le sacrifice supplémentaire, et il y a culpabilité du fait d'avoir égorgé au dehors une victime valable); la seconde opinion s'applique au cas où la victime égorgée dehors a été présentée (indûment, et à défaut de validité, il n'y a pas non plus de cupabilité). R. Yossa dit que R. Ḥisda avait voulu comparer ces cas à celui de l'agneau pascal égorgé hors du Temple aux jours ordinaires de l'année (en dehors de la veille de Pâques ; en ce cas aussi, le cohen serait coupable de l'avoir égorgé, en raison de la validité possible à titre de sacrifice pacifique). Cependant, l'analogie n'est pas fondée ; car, selon R. Mena b. Tanḥoum, R. Eléazar et R. Yoḥanan disent tous deux : l'agneau pascal dont le moment propice est passé, change par lui-même de destination (il devient pacifique, sans déplacement), tandis qu'ici le bouc est modifié dans sa destination par l'égorgement externe. Cette analogie étant repoussée, sur quoi porte donc la discussion ? Les uns, qui déclarent le cohen coupable, sont d'avis que l'ommission du tirage au sort ne s'oppose pas à la validité du service[1]; ceux qui ne le jugent pas coupable sont d'avis que ce tirage au sort omis enlève la valeur du sacrifice. Comment peut-il y avoir, pour les deux boucs, la faute de les avoir égorgés, puisqu'en tous cas il n'y en a qu'un destiné *à l'Eternel* ? En effet, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, en parlant des deux, on a voulu dire pour l'un ou l'autre (on serait coupable d'un tel acte accompli au dehors). Une fois le tirage au sort effectué, l'égorgement externe est un acte blâmable pour le bouc destiné *à l'Eternel*, non pour celui d'Azazel. En outre, dit R. Aba, cet égorgement n'est un acte blâmable que lorsque la remise du sang du taureau sur le propitiatoire a eu lieu (pour la validité, il

1. Dès lors, le bouc conserve sa validité à l'intérieur; et l'égorgement externe d'une victime admise officiellement est un acte coupable.

faut suivre strictement l'ordre); mais si cette opération n'a pas encore eu lieu, l'égorgement n'est pas un acte coupable (étant sans valeur), puisque si l'on a égorgé le bouc avant d'avoir versé le sang du taureau (sans suivre l'ordre exact du service), on a accompli un acte impropre. R. Abou n b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : si le cohen a égorgé le taureau (au dehors) avant d'avoir opéré le tirage au sort des deux boucs, est-ce un acte impropre (inacceptable au Temple pour défaut d'ordre), et y a-t-il culpabilité du sacrificateur? On peut répondre à cette question, dit R. Zeira, d'après ce qui suit : les actes à accomplir pour le taureau sont un obstacle à l'égard des boucs, et vice-versâ (l'ordre devra être rigoureux); si donc l'on a égorgé le taureau avant le tirage au sort des boucs, c'est un acte coupable; car s'il n'était pas considéré comme tel, on eût dit que le bouc ne fait pas obstacle au taureau. Toutefois, dit R. Samuel b. Abdimé, l'on ne peut rien prouver de là (il se peut que l'omission du tirage au sort des boucs ne s'oppose pas à l'offrande du taureau); et l'objection, de n'avoir pas dit que le bouc ne fait pas obstacle au taureau, est nulle, car certes il n'empêche pas l'aspersion du sang dans l'intérieur, entre les barres du propitiatoire ; mais il peut devenir une cause d'obstacle pour la remise du sang de taureau sur le propitiatoire (c'est à ce sujet que le défaut d'ordre nuit à la validité). Voici comment cela peut arriver : il n'est pas permis de répandre sur le propitiatoire le sang du taureau avant d'avoir versé du sang de bouc snr l'intervalle entre les barres (pour ces détails du service officiel, l'ordre est rigoureux, non pour le tirage au sort).

2. Le pontife attachait une langue (touffe) de laine écarlate à la tête du bouc devant être envoyé à Azazel, et le plaçait vers la sortie d'où il devait être expédié ; le bouc destiné à être égorgé était tourné vers la place où a lieu l'égorgement (pour éviter toute confusion). Puis, il se rendait auprès du second taureau, lui imposait les deux mains et récitait la confession, en ces termes : « O Éternel, j'ai été criminel, j'ai péché, j'ai commis des fautes, moi et ma maison, les fils d'Aron et ton peuple saint. O, par Dieu, pardonne-moi tous ces iniquités, etc. »

R. Samuel b. Naḥanan dit au nom de R. Jonathan[1] : il y a trois langues de laine qui diffèrent par le poids, savoir : 1. celle de ce bouc pesait un *selà* ; 2. celle du lépreux, pesait un sicle ; 3. celle de la vache rousse pesait deux selà. Selon R. Aba b. Zabda au nom de R. Simon b. Ḥalafta, celle de la vache pesait deux selà et demi; ou, selon une autre version, elle pesait dix *zouz*[2].

3. Le pontife égorgeait ensuite le taureau, recueillait le sang dans un bassin, le remettait au servant chargé de le remuer sur la quatrième dalle du sanctuaire, pour ne pas le laisser figer. Puis, il prenait la poële, montait au sommet de l'autel, écartait les charbons d'un côté et d'au-

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 2 (f. 48a). 2. Un sela = 4 zouz ; donc 2 sela 1/2 = 10 z.

tre, enlevait les plus ardents du milieu, descendait et plaçait l'ustensile sur la quatrième dalle du parvis.

Il faut rectifier ce que la Mischnâ dit au commencement, en parlant de la 4ᵉ dalle : il s'agit de celle du parvis (non du sanctuaire, où le servant, chargé de remuer le sang, ne peut pas pénétrer). On a enseigné : le cohen qui aurait égorgé le taureau au dehors est coupable de la pénalité du retranchement (en raison de la validité de l'action, quoiqu'irrégulière). S'il a pris la poignée d'encens à l'intérieur (au lieu d'opérer ainsi au parvis), il n'est pas coupable. Si, après avoir ramassé les charbons et fait fumer l'encens, le sang se trouve renversé, il devra sacrifier un autre taureau et en apporter le sang à l'intérieur (avant de le répandre sur l'autel); mais si le sang recueilli se trouve renversé, avant la cérémonie de l'encens, l'action d'avoir amassé les charbons pour l'encens n'a pas servi et devra être recommencée. Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir quand le sang a été renversé, si c'est avant ou après l'offre de l'encens, comment agira-t-on? On ne saurait sacrifier un autre taureau et en rapporter le sang de suite à l'intérieur du sanctuaire (sans renouveler l'encens), car peut-être le sang a-t-il été renversé avant la combustion de l'encens ; et cette action se trouverait avoir été accomplie d'une façon impropre au service. On ne saurait pas non plus recommencer cette dernière ; car il se peut que le sang ayant été renversé après l'opération de l'encens, celle-ci est valable, et dès lors l'entrée inutile au sanctuaire serait une transgression de la défense d'y pénétrer en vain. Comment donc faire pour ne pas négliger le service solennel? En effet, fut-il répondu, on trouve dit que parfois l'on ne peut pas observer strictement tout le programme du culte en ce jour de Kippour. Si le pontife, après avoir égorgé le taureau, meurt, est-ce que son suppléant pourra apporter à l'intérieur le sang de ce taureau, ou devra-t-il en égorger un autre? Il faut recommencer, dit R. Simon b. Lakisch, parce qu'il est dit (Lévit. XVI, 3) : *Aron se présentera avec un taureau*, non avec le sang d'une autre victime. R. Ḥanina et R. Jonathan disent tous les deux que le suppléant pourra utiliser le sang de l'égorgement opéré par le premier pontife. Cet avis résulte des paroles de R. Josué b. Lévy (plus loin, V, 1); et c'est aussi l'opinion de R. Ḥanina, ou R. Aba au nom de R. Yoḥanan. Ainsi, R. Josué b. Lévy demanda : si après avoir prélevé la poignée d'encens le pontife meurt, est-ce que le suppléant pourra porter à l'intérieur du sanctuaire cette même poignée, ou devra-t-il la renouveler? A quoi bon cette question? Il est évidemment nécessaire de recommencer, en vertu de l'expression (ibid. 12) « et sa poignée pleine » (non celle d'un autre); tandis que, pour le sang du taureau, il n'est pas dit « *son* sang » : c'est qu'évidemment le suppléant pourra verser celui qu'aura recueilli le premier pontife.

4. Aux jours ordinaires, le pontife recueille les charbons dans un vase d'argent et les passe dans un autre en or ; au jour de Kippour, il les recueille de suite dans un vase d'or, dont il se sert aussi pour les ap-

porter à l'intérieur. Aux jours ordinaires, il se sert, pour cette opération, d'un vase d'une contenance de 4 cabs, et les verse dans un autre d'une contenance de 3 cabs ; en ce jour, il emploie de suite un vase de 3 cabs, qu'il emploie aussi pour l'intérieur (au saint des saints). R. Yossé dit : aux jours ordinaires, il recueille les charbons dans un vase contenant un saa, et il les verse dans un autre de 3 cabs ; en ce jour, il se sert de suite d'un vase de 3 cabs, qu'il emporte aussi à l'intérieur. Le vase habituel (des jours ordinaires) était lourd ; celui du Kippour était plus léger. L'ordinaire avait un manche court ; celui du Kippour avait un long manche. Enfin, le vase ordinaire était en or jaune ; celui du Kippour était d'un or rouge. Tel est l'avis de R. Menaḥem.

Lorsque la Mishnâ dit qu' « après avoir employé pour le retrait des charbons une marmite d'une contenance de 4 cabs, on les transvase dans un récipient de 3 cabs, » c'est conforme à ce qu'elle dit ailleurs[1] : si la valeur d'un cab de charbons se trouve dispersée, on les balaye vers le conduit d'eau (passant au parvis), et le samedi on se contente de les couvrir d'un grand vase, ψυκτήρ. Chaque jour, est-il dit ensuite, ce récipient était massif et lourd ; le Kippour, il était léger, pour ne pas fatiguer le cohen[2], pour la même cause, le manche du vase employé ce jour était plus long qu'à l'ordinaire, et au lieu d'avoir à peine une coudée, le manche était d'une condée 1/2, afin que le bras soit moins tendu. De même, aux jours ordinaires, le manche n'avait pas d'étui, tandis qu'il en avait ce jour, afin que le charbon puisse y rester vivace (non étouffé), et pourtant sans danger de brûler le cohen. Mais, cet étui ne formait-il pas un interstice interdit entre la main et la poignée? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, parce que l'étui était cloué au vase (ne formant ensemble qu'un corps).

Il y a 7 sortes d'or[3] : l'or bon, le pur, le précieux, celui d'Upaz, l'épuré, l'affiné, et l'or rouge de Parwayim (II Chron., III, 6). Le bon or s'explique aisément, selon ces mots (Genèse, II, 12) : l'*or de ce pays est bon* ; il est bon, dit R. Isaac, d'en avoir à la maison et d'en porter en sa compagnie pour les voyages. L'or pur est celui qui, passé au feu, en revient sans perte, conformément à ce fait[4] : il est arrivé qu'un chandelier employé au Temple dépassait du poids d'un dinar d'or celui que Moïse avait fabriqué au désert ; on eut beau le mettre au creuset 80 fois, il en sortait toujours sans déficit. Mais est-ce possible ? Ne le voit-on pas toujours diminuer à cette épreuve ? Non, aussi longtemps qu'il n'est pas clarifié, il diminue ; mais une fois pur, il reste intact. On appelle or précieux (I Rois, VI, 20) celui qui domine tous les autres et fait renfermer[5] tous les autres. R. Samuel explique le verset (I Chron., XXIX, 4) « sept

1. *Tamid*, V, 5. 2. Très chargé de besogne en ce jour. 3. *Midrasch Rabba*, ch. 12 ; idem, à *Cantique*. III, 10. 4. Jér., *Scheqalim*, VI, fin (f. 50b) ; B., *Menahôth*, 29a. 5. Jeu de mots sur le double sens de סגר, « enfermer » et « précieux. »

mille talents d'argent épuré pour en revêtir les murailles de la maison », et il est dit : il *couvrit toute la maison d'or*. Comment est-il question d'or, après avoir parlé d'une couverture d'argent? C'est le même métal, l'or, qui est appelé une fois כסף, faisant rougir les autres sortes d'or. Il y a une autre sorte d'or fin, dit R. Patroqi, frère de R. Drossa, au nom de R. Aba b. Bina, semblable aux étincelles du feu alimenté de poix. Selon R. Abin, c'est le lieu de provenance qui donne son nom à cet or, parce qu'il arrive d'Upaz (Jérémie, X, 7). On nomme or épuré celui que l'on pouvait couper comme des olives, ou enduire en pâte, ou donner à manger aux autruches, qui l'épurent par la déglutination. Selon d'autres, on l'enfouissait au fumier 7 ans. L'or affiné est celui qui est aussi malléable que de la cire. Adrien avait pour poids un morceau d'or de la grandeur d'un œuf, et Dioclétien, un poids de dinar gordien. Enfin, l'or de Parwayim est ainsi nommé, parce qu'il est aussi rouge que le sang de taureau (*par*), dit R. Simon b, Lakisch ; selon d'autres, il produit des fruits (*peri*). C'est ainsi qu'il a été dit[1] : à la porte du temple il y avait une vigne produisant des fruits d'or. R. Aḥa b. Isaac dit lorsque Salomon érigea le temple, il y enferma toutes sortes d'arbres ; et au même moment où ceux du dehors donnaient des fruits, il y en avait aussi au dedans. Aussi, il est dit (Isaïe, XXXV, 2) : *elle fleurira, elle sera réjouie, ne sentira que l'allégresse, etc.* Quand dessèchèrent-ils? C'est, dit R. Isaac ou Hinena b. Isaac, lorsque Manassé mit une idole au Temple, selon ces mots (Naḥum, I, 4) : *les fleurs du Liban se fanent.*

5. Aux jours ordinaires, le pontife offrait la valeur d'un demi-*maneh* le matin, et autant l'après-midi ; le jour du Kippour, il ajoutait « une poignée pleine ». Aux jours ordinaires, il prenait de fines épices pour l'encens ; au jour du Kippour, il choisissait les plus fines de toutes. Aux jours ordinaires, les cohanim montaient à l'Est de l'autel et descendaient du côté Ouest ; au jour du Kippour, ils montaient et descendaient au milieu ; selon R. Juda, toute l'année le grand pontife monte et descend au milieu. Aux jours ordinaires, le grand pontife se lavait les mains et les pieds au bassin officiel ; le jour du Kippour, il se servait d'une cruche, κώθων, d'or ; selon R. Juda, le grand pontife emploie toute l'année la cruche d'or pour cette ablution.

Voici les matériaux composant l'encens[2] : la résine odorante, l'ongle aromatique[3], du galbanum[4], de l'encens blanc pesant 70 parts de 70 *maneh* chacune, de la myrrhe, de la casse, des pointes de nard[5], des portions de safran valant

1. *Middôth*, III, 8. 2. B., tr. *Krithôth*, 6a. Voir le Rituel des jours de sabbat et de fêtes. 3. Pour cette sorte spéciale d'aromate, voir une note de M. le gr. Rab. Wogue sur *Exode*, XXX, 34, dans sa traduction du *Pentateuque*. On ne saurait admettre ici l'onyx, car il n'est question d'aucun minéral. 4. Pour ce terme, le commentaire *Qorban 'Eda* rappelle le mot vieux français *galne* (jaune). 5. Peut-être, des épines de rosier. Raschi a : spina.

chacune 16 maneh, du costus douze, de l'écorce d'épice[1] pour 3 maneh, et du cinnamone (κιννάμον) pour neuf maneh. Il se trouve que le total s'élevait à la valeur de 365 maneh, correspondant au nombre des jours de l'année (solaire), plus un reliquat de 3 maneh (du total de 368), dont il était tenu compte particulièrement le jour du Kippour, comme il a été dit dans la Mischnâ : en ce jour solennel, il ajoutait une poignée d'encens du plus fin. On y mettait encore de l'extrait de porreau pour 9 cabs ; du vin de Chypre, trois saas et 3 cabs ; à défaut de ce vin (déjà rare), on prenait du vieux vin blanc, plus un quart de cab de sel de Sodome (soufré), enfin une parcelle d'herbe faisant monter la fumée verticalement. Selon R. Nathan, on y ajoutait encore un fragment de branche (ou de rose) du Jourdain[2]. Si l'on y a joint du miel, l'encens devient impropre (Lévit., II, 11); et l'omission d'une seule de ces épices entraîne la pénalité de la mort. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : on entend par résine odorante celle qui découle des bois de storax. Pourquoi usait-on du savon (suc) de porreau? Pour oindre (amollir) l'aromate onglée et la rendre plus belle[3]. L'on employait aussi du vin de Chypre, parce qu'il était avantageux, par sa force, pour y tremper ce même aromate. Pourquoi ne pas se servir alors d'urine, qui est plus mordante? C'est qu'il n'est pas permis d'apporter dans le parvis un objet sentant mauvais : ce serait un manque de respect. Lorsqu'il pilait les épices (les pulvérisait), le prêtre disait les mots : « bien fin », répétés ; car l'émission de la voix humaine est favorable à l'odeur des épices. S'il manque l'une des sortes d'épices, ou si l'on y a joint un peu de miel, l'encens devient impropre au service[4]; si pourtant l'on n'y a pas mis de sel (prescrit, ibid. 13), ou si l'on a omis l'herbe qui rend la fumée verticale, on est passible de la peine de mort. De plus, ajoute R. Zeira, on commet la faute de pénétrer inutilement au saint des saints (pour un office impropre). Bar Kappara a enseigné : les fabricants d'encens à Jérusalem disaient que si l'on y joignait un fragment de miel, l'odeur serait si forte que l'on ne pourrait pas la supporter. On a enseigné : si l'encens contient la moitié de la mesure prescrite (soit 184 maneh), il est valable ; mais s'il ne contient que le tiers ou le quart, nous ne savons pas s'il est vala-

1. Selon le *Qorban 'Eda*, c'est en arabe قشر سايجة, que l'on trouve, avec le sens bien précis, de « cannelle » (en écorce), dans le traité *des Simples*, d'Ibn-el-Beithar, traduction Leclerc, t. II; Notices et Extraits des Mss. de la Bibliothèque, t. XXV, 1re partie (1881), pp. 272-4, d'après Dioscorides et d'autres. — La traduction française du Rituel par Anspach (Metz, 1820) a, pour ce mot, « canne odoriférante », ce qui approche pas mal du vrai sens. 2. Ce terme est traduit : *hars* (résine), dans la traduction hollandaise du Rituel journalier juif par S. I. Mulder, tandis que la traduction d'Anspach porte (indûment) : « ambre ». Comme nous l'a fait observer M. l'abbé Vigouroux, Plutarque note un mélange de 16 *mines* de cette nature, le κῦφι, dans son tr. *d'Isis et Osiris*, ch. 81, édition Parthey (Berlin, 1850, in-8°), p. 143; et, dans ses notes (pp. 277-8), cet éditeur cite une série de compositions de ce genre d'encens, dont l'une comprend jusqu'à 50 matériaux divers. — Il faut noter l'analogie phonétique entre ce κῦφι et notre terme arméen, כפה. 3. Pâlir son aspect foncé. 4. B., *Menahôth*, 20a.

ble, ou non. Rabbi dit : dès que la quantité proportionnelle au besoin du jour s'y trouve, elle est valable pour l'office public ; et s'il vient d'être dit que, pour la validité, il faut qu'il y ait la moitié, on entend par là une partie de chaque sorte (que chacune y figure pour une part égale au reste). Une fois tous les 60 ou 70 ans, il suffisait de préparer la moitié de ladite mesure, en raison des reliquats accumulés de chaque année (à la suite des prises de poignée, un peu inégales). C'est pourquoi l'on se demandait[1] ce que l'on faisait du reste d'encens supplémentaire (pour 3 maneh, offert le Kippour).

On a enseigné[2] : si le pontife a brûlé de l'encens la valeur d'une olive hors du Temple, il est passible de la peine capitale ; s'il a offert à l'intérieur moins de la valeur d'une olive (mesure trop petite), cela ne fait rien. Il faut entendre par là, dit R. Zeira au nom de R. Jérémie, que le devoir du public se trouve ainsi suffisamment rempli. Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, au nom de R. Jérémie, puisqu'il a été enseigné qu'en cas de présentation de la valeur d'une olive au-dehors on est coupable, il faut en déduire que, pour l'encens offert au-dessous de cette mesure à l'intérieur, il n'y a pas de culpabilité immédiate, étant admis que cette mesure sera achevée plus tard. — Pourquoi la Mischnâ précise-t-elle que l'encens devra être « fin » ? Comme il est dit (Exode, XXX, 36) : *tu en broieras finement,* en général (pour tous les jours), celui du Kippour devra être surfin. A cet effet, l'on opèrera ainsi : dès la veille du Kippour, le pontife prélèvera le montant de 3 maneh d'encens, qu'il remettra au pilon, afin d'en prendre la poignée officielle ; de cette façon, l'on arrivera à une extrême finesse. — Quant aux « ablutions de la cruche d'or », dit R. Yôna, toutes elles avaient ainsi lieu en ce jour, sauf la première (faite forcément au bassin officiel, selon le texte biblique) ; selon R. Yossé, même cette première ablution avait lieu, en ce jour, à la cruche d'or (le texte biblique se référant aux jours ordinaires). Est-ce qu'à l'encontre de R. Yôna un enseignement ne dit pas[3] : « tous les ustensiles se trouvant au Temple pouvaient servir pour les ablutions des mains et des pieds » (non le bassin seul) ? Il répond à cela que. de cette autorisation générale, l'on exclut la première ablution du matin. N'y a-t-il pas, à l'opposé de l'avis contraire de R. Yossé, un enseignement[4] disant qu'à défaut du bassin officiel et de sa base, le culte divin manque de valeur légale ? On a seulement voulu dire, répondit-il, que la question d'emplacement de ces deux objets peut s'opposer à la validité du service (ils doivent occuper leur place légale).

6. Aux jours ordinaires, on brûlait successivement quatre rangées de bois ; le jour de Kippour, il en fallait cinq. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, il y en avait trois aux jours ordinaires, et quatre le Kippour. Enfin, selon R. Juda, il y en avait deux aux jours ordinaires et trois le Kippour.

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 5 (f. 48a). 2. B., *Zebahim*, 109b. 3. B., ib., 21b. 4. Jér., *Scheqalim*, IV, 2.

L'avis de R. Méir est basé sur ce qu'il est écrit (Lévit. VI, 5) : 1° *le feu sur l'autel brûlera là, et ne devra pas s'éteindre,* mots applicables à la rangée qui a pour but d'activer (entretenir) le feu ; 2° *le pontife y brûlera*, expression désignant la rangée suivante, qui doit consumer les membres à brûler et les graisses ; 3° *il y rangera l'holocauste,* autre expression faisant allusion à la grande rangée d'entretien du feu ; enfin, il est dit : 4° *il fera fumer là les graisses des sacrifices pacifiques*, pour désigner la rangée du bois destinée à brûler l'encens. Or, R. Yossa se contente de trois rangées, parce qu'il n'est pas d'avis qu'il faut une rangée spéciale pour consumer les membres à brûler ; et, selon R. Juda, il ne faut pas non plus de rangée destinée particulièrement à entretenir le feu (soit deux en tout, les jours ordinaires). Mais alors, quel serait, selon lui, le sens de l'expression *feu perpétuel* (ibid)? On veut indiquer par là, dit-il, que ce feu devant brûler sans cesse doit se trouver à l'angle de l'autel extérieur (entretenu par de simples copeaux). R. Eléazar dit : les membres et graisses à brûler, non consumés le soir, doivent être l'objet d'une combustion séparée, sur un foyer à part, pour laquelle on transgressera au besoin la solennité du sabbat. R. Jacob b. Aḥa demanda au nom de R. Samuel b. Aba : puisque notre Mischnâ dit qu'aux jours ordinaires il y avait 4 rangées de bois, d'où sait-on qu'elles l'emportent sur le sabbat? C'est que, dit R. Mena, la Mischnâ ajoute qu'au jour du Kippour, il y en avait cinq (il en sera de même pour chaque sabbat). Mais, objecta R. Aboun b. Hiya en présence de R. Zeira, est-ce qu'un objet ne faisant pas obstacle à la validité de l'office[1] l'emporte sur une telle solennité? Le fait des témoins venant attester la néoménie, répondit R. Zeira, prouve qu'en un tel cas la solennité cède le pas, puisqu'à leur défaut la célébration du culte n'aurait pas moins lieu (la décision du tribunal suffisant, au besoin, à fixer les jours de fête), et pourtant ils sont autorisés à transgresser le repos du sabbat pour annoncer ce qu'ils ont vu. Ainsi, l'on a enseigné ailleurs[2] : s'il faut marcher une nuit et un jour pour arriver au grand tribunal, les témoins pourront transgresser le repos sabbatique et parcourir un tel trajet, afin d'aller attester l'apparition de la nouvelle lune.

D'où sait-on qu'il faut une rangée supplémentaire pour brûler l'encens spécial du Kippour? On le déduit, dit R. Jérémie au nom de R. Pedath[3], de l'expression *charbons enflammés* (Lévit. XVI, 12). A quoi bon ce dernier mot explétif? C'est pour dire que ce feu n'existerait pas sans les charbons (la rangée de bois étant spéciale à cet effet); par le mot *charbons* seul, on aurait pu comprendre qu'il s'agit aussi bien de charbons assoupis par la cendre ; c'est pourquoi le texte ajoute *en flamme*. Par ce dernier mot seul, on aurait cru que la flamme suffit ; c'est pourquoi il est dit : *charbons enflammés*, savoir qu'il faut les deux conditions réunies, et de façon que le feu serait annulé sans la présence des charbons. R. Josué b. Lévi dit[4] : le pain de proposition ne

1. L'omission de cette combustion n'empêche pas la validité. 2. *Rosch haschana*, 1, 8, fin. 3. Torath Cohanim, section *Ahare Moth;* B., *Pesahim*, 75b. 4. *Menahôth*, 95a.

devenait pas impropre au service officiel[1] pendant les voyages d'Israël au désert; selon R. Yoḥanan, il le devenait. R. Ḥiya au nom de R. Josué b. Lévi expliquait l'avis de ce dernier par ce verset (Nombres, II, 7) : *comme ils campaient, ils voyageaient* ; or, comme ils ne devenaient pas impropres pendant le repos du camp, de même ils ne le devenaient pas pendant le voyage. R. Amé au nom de R. Josué b. Lévi le déduisait de ces mots (ibid.) : *la tente de l'alliance voyageait comme le camp des lévites, au milieu des camps*, c'est-à-dire, dans le même état qu'au repos du camp. Cependant, dit R. Jacob b. Aḥa ou R. Amé, au nom de R. Éliézer, celui qui brûle des saintetés au dehors, même pendant les voyages d'Israël au désert, est passible de la pénalité des coups de lanière. R. Yoḥanan énonce la règle[2] différemment : pendant les voyages dans le désert, les saintetés étaient pour ainsi dire repoussées (devenaient impropres par le déplacement), et pourtant la situation relative du campement était respectée, en ce que les gens impurs devaient tous se tenir à part dans leurs limites respectives[3]. R. Yossé rapporte au contraire, comme adage fréquent dans la bouche des rabbins, qu'à partir de l'enlèvement du rideau (pendant ces voyages), il n'y avait plus de limites de séparation pour les gonorrhéens et les lépreux. Il y a des enseignements à l'appui de chacun des deux avis (de R. Josué b. Lévi et de R. Yoḥanan, au sujet des pains de proposition) : un enseignement confirme le premier avis, en disant que, du mot *toujours* (Lévit. XXIV, 8), on déduit que les pains devront y être toujours, même au jour du sabbat, fût-ce à l'état impur (et par conséquent le déplacement ne saurait les rendre impropres). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, disant que de l'expression explétive *il ne s'éteindra pas* (ib. VI, 5), on déduit qu'il ne s'éteignait pas même pendant les voyages dans le désert. Pendant ces transports, comment opérait-on pour le conserver? On le couvrait d'un vase en métal, ψυκτήρ, selon l'avis de R. Juda ; R. Simon dit que, même pendant le voyage, on nettoyait l'autel, comme il est dit (ib. IV, 13) : *ils enlevèrent les cendres de l'autel et étendirent au-dessus une étoffe écarlate* ; or, si le feu avait brûlé sur l'autel, on n'aurait pas pu y étendre d'étoffe (c'est donc qu'il était éteint). Que réplique R. Juda à ce raisonnement? Il dit qu'au-dessus du feu immédiat on plaçait d'abord le vase de métal (puis l'étoffe); quant au mot ודשנו[4] de dernier verset, il indique (selon lui) qu'on engraissait l'autel d'aliments à consumer. C'est ainsi, observe R. Juda b. Pazi, qu'il est dit (Deutéron. XXXI, 20) : *il a mangé, s'est rassasié et a engraissé.*

CHAPITRE V.

1. On apportait au pontife (de la cellule des ustensiles) la pelle (cuiller) et l'encensoir, et de là il prenait une poignée d'encens, qu'il remet-

1. Par le déplacement, ou la sortie du tabernacle. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 17 ; B., ib., 60b. 3. Les gonorrhéens hors du camp des lévites, et les lépreux hors de celui d'Israël. V. B. *Zebahim*, 60. 4. La racine a le double sens de : « enlever les cendres » et « engraisser ».

tait dans la cuiller, que cette mesure soit grande ou petite. Voici comment on mesurait : le pontife prenait l'encensoir de la main droite et la cuiller de la main gauche ; il suivait le parvis, jusqu'à ce qu'il arrivait entre les deux rideaux qui servent à séparer le sanctuaire ordinaire du saint des saints, soit un espace d'une coudée. Selon R. Yossé, il n'y avait qu'un rideau, puisqu'il est dit (Exode, XXVI, 33): *le rideau vous servira de séparation entre le sanctuaire et le saint des saints.*

Mais n'est-il pas déjà dit (IV, 3) : « le pontife prend l'encensoir et monte au sommet de l'autel » ? Pourquoi donc dire ici qu'on lui apportait ce vase? Il faut, en effet, rectifier l'enseignement de la Mischnâ, et dire qu'on lui apportait la cuiller et la coupe (pleine d'encens). Par le premier terme, on entend une cuiller à pot. Ceci prouve, dit R. Yossa, que cet ustensile est profane ; car s'il était sacré, on ne saurait admettre que son contenu, devenu saint, puisse être jamais racheté (comme c'est le cas pour le reliquat de l'encens, que l'on donnait en paiement aux ouvriers). Or, il y a une discussion au sujet de l'encens préparé dans un ustensile profane[1] : Selon R. Yossé b. Hanina, cet encens serait impropre au service officiel ; selon R. Josué b. Lévy, il est valable. Selon le premier, l'expression *saint*, usitée pour l'encens, indique qu'il faut le présenter dans un objet consacré ; d'après le second, ce terme indique seulement que la provenance doit être sacrée, en prélevant le montant du trésor public.

R. Yossé b. R. Aboun dit : l'avis de R. Yossé b. Hanina est conforme à celui de Samuel, et celui de R. Josué b. Lévy s'accorde avec R. Yoḥanan ; car l'on a enseigné[2] : si quelqu'un a consacré ses biens à l'entretien du culte et que, parmi eux il y ait des objets dignes de servir aux sacrifices publics, on pourra les utiliser au salaire des ouvriers (et employer le montant au culte) ; or, dit R. Yoḥanan, on entend par de tels objets l'encens (qui seul est du service public ; n'en résulte-t-il pas que l'on peut le présenter à l'état profane ?) Ceci ne prouve rien, dit R. Oschia, car il peut s'agir là d'un ouvrier de la maison d'Abtinos, qui acceptait pour salaire une part de l'encens qu'il avait fabriqué (à l'état sacré). L'avis de R. Yossé b. Hanina est conforme à celui de Samuel, puisque R. Houna dit au nom de Samuel : même le pilon servant à broyer l'encens était un ustensile spécialement consacré. Mais, dit R. Yossa b. R. Aboun, R. Houna n'a-t-il pas objecté devant R. Yossa qu'un objet consacré par un ustensile saint ne saurait plus être racheté? (Comment donc peut-on dire que les ouvriers le recevaient comme salaire?) Cela ne prouve rien, fut-il répondu, car cet avis a été émis par Samuel, qui dit : à l'égard des reliquats de sainteté, on est moins sévère (et cet emploi est autorisé). Or, la discussion suivante existe au sujet des reliquats des sacrifices quotidiens[3] : Selon Samuel, on peut les racheter, comme des animaux sans défaut (et les

1. Jér., *Schequalim*, IV, 3. 2. Ibid., § 4 (5). 3. Les agneaux achetés dans une précédente annuité étaient mis de côté à un moment.

appliquer, si l'on veut, à d'autres sacrifices) ; selon R. Yoḥanan, on leur appliquera la règle des saintetés devenues impropres au service (après qu'ils ont longtemps erré et sont atteints d'un défaut, on pourra les racheter, puis appliquer le montant à une cérémonie du culte). S'il est resté un bouc d'une précédente époque[1], d'après Samuel, puisqu'il est permis de le racheter à titre d'holocauste, c'est à plus forte raison admis pour un sacrifice expiatoire (dont le bouc est l'objet) ; mais, d'après l'avis de R. Yoḥanan, R. Zeira dit que cet animal devra rester au pacage jusqu'à ce qu'il ait un défaut (qui permette de le racheter). R. Samuel b. R. Isaac dit qu'on l'emploiera à alimenter la combustion sur l'autel lorsque celui-ci sera vide. Mais est-il permis de modifier un holocauste en sacrifice expiatoire (but primitif du bouc) ? Non, dit R. Yossé ; mais il y a cette distinction à établir pour les sacrifices publics (à l'opposé des particuliers), que c'est le moment de l'égorgement, non la destination, qui détermine leur emploi final (et, au présent cas, le bouc ne sert qu'à être un holocauste). R. Hanania b. Tradion ajoute que c'est une condition formulée par le tribunal supérieur, qu'au cas où il y a des reliquats de sacrifices publics, ils passent à l'état d'holocaustes.

Il est dit (Lévit. II, 2) : *une poignée pleine*. Ce n'est pas qu'un excédant doive dépasser, puisqu'il est écrit d'autre part (ib. VI, 8) : *une poignée* ; et ce n'est pas à dire qu'il suffit d'en prendre du bout des doigts, puisqu'il y a le mot *pleine* (précité). Voici donc comment l'on opérera : on plongera le creux de la main (la paume) dans la poële, ou le vase profond contenant la farine, puis on l'égalisera du haut en bas (avec le pouce et le petit doigt, on essuie l'excédant). Mais ne peut-on pas objecter que, pour l'offrande de farine, cette précision est exigible, en raison de l'emploi des deux expressions, « une poignée pleine » et « une poignée », tandis qu'à l'égard de l'encens, il y a seulement le terme « la poignée pleine » ? On le déduit par analogie, répond R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi : pour l'un comme pour l'autre, la poignée défectueuse est impropre au culte. Est-ce que le reliquat de la poignée est considéré comme s'étant trouvé dans un vase sacré et devient saint en même temps ? En outre, est-ce qu'un autre cohen peut prendre la poignée et la placer dans la main de celui qui encense ? De même, est-il permis d'adopter une mesure de poignée, sans prélever directement ? Peut-on utiliser pour cette mesure la poignée de n'importe qui, ou faut-il que ce soit seulement la main du cohen qui offre aussi l'encens ? C'est ainsi que R. Josué b. Lévi a demandé (plus haut, IV, 3) : si le cohen qui a pris la poignée meurt, est-ce que son suppléant pourra utiliser cette même poignée ? Or, si l'on considère la prise de poignée comme un vase sacré communiquant la sainteté à ce qu'elle contient, il en résulte qu'elle a un caractère spécial de sainteté, n'autorisant pas qu'un autre cohen, en cas de décès, entre dans cette première poignée (émise), ni qu'un autre fasse le prélèvement pour lui remettre en mains, ni d'établir une mesure anticipée pour la poignée, ni de mesurer

1. Si, après en avoir égaré un, on le retrouve plus tard, une fois l'offrande faite.

avec n'importe quelle autre main. Si au contraire la poignée n'est pas considérée comme un ustensile communiquant la sainteté à son contenu, tout ce qui vient d'être dit sera autorisé.

« A chacun selon sa mesure, dit la Mischnâ, qu'elle soit grande ou petite, » fût-elle aussi grande que la main de Ben Qamḥith, dont la main pouvait contenir quatre cabs, ou aussi petite que celle de Ben-Gamla, qui pouvait tenir seulement l'équivalent de deux olives. — Quelle est la règle pour le transport du sang de la victime par un étranger (simple israélite)? Selon Hiskia, cette opération ainsi faite est valable ; selon R. Yanaï, elle est impropre pour la cérémonie. Est-ce qu'une Mischnâ [1] n'est pas en opposition avec l'avis de R. Yanaï? Si ayant recueilli le sang dans la main droite, est-il dit, le cohen le remet dans la gauche, il lui est permis de le replacer dans la droite (sans annuler cet acte); or, la main gauche n'est-elle pas considérée à l'égal d'un étranger (n'étant pas admise au service officiel)? De même, ne devrait-on pas autoriser le transport par un étranger? On peut répondre qu'en ce cas la main gauche est admise exceptionnellement, parce qu'elle se trouve tournée vers l'intérieur du sanctuaire. R. Aba ajoute: si même la main gauche était dirigée vers le côté extérieur, il y a ici une distinction à établir en ce qu'elle fait toujours partie du corps du cohen, ce qui diffère du transport par un étranger. R. Zeira explique que l'action d'étendre la main (gauche) diffère de celle de marcher (voilà pourquoi elle est admissible pour le service). N'y a-t-il pas une opposition manifeste à l'avis de R. Yanaï dans la fin de cette même Mischnâ (ib.), disant: si le sang a été renversé du récipient sur les dalles de pierre et qu'ensuite le cohen l'a ramassé, il peut l'utiliser à l'aspersion (on voit donc que ce déplacement sur le sol ne le rend pas impropre). On peut expliquer ce cas spécial, dit R. Bivi, en supposant que le sang a coulé vers l'intérieur, près de l'autel; en ce cas, il n'y a guère de déplacement). Selon R. Aba, si même le sang a coulé vers l'extérieur (assez loin), cette marche spontanée ne ressemble pas au transport par un étranger (qui est seul interdit). Selon R. Zeira, l'action d'étendre la main (pour ramasser le sang du sol) n'équivaut pas au transport par la marche. Est-ce que notre présente Mischnâ n'est pas en opposition avec R. Yanaï, disant: « le cohen prend la pelle dans la main droite et l'encensoir dans la gauche. » (Ce transport par la gauche, équivalent à celui d'un étranger, est permis). Là, c'est différent, car il est impossible de porter autrement (la droite étant déjà chargée) ; et l'on ne saurait pendre l'encensoir au bras droit, car ce ne serait pas une manière convenable de se présenter au saint des saints. Si l'on a interverti la place de ces deux ustensiles, quelle est la règle ? On est d'avis qu'une telle interversion (contraire à l'ordre rigoureux de cérémonial de Kippour) est interdite. Peut-il, pour recueillir les charbons, tenir l'encensoir à la droite (sauf à reprendre la pelle à droite, au moment d'encenser) ? L'action de recueillir les charbons, en les poussant de la droite à gauche, est permise. Pourquoi ne pas

1. Tr. *Zebahim*, III, 2.

permettre aussi de cueillir de cette façon les charbons (que le servant va chercher sur l'autel[1], en les transvasant successivement)? Là (pour un tel cas), le retrait du charbon de droite à gauche rendrait cette partie du cérémonial impropre, au même titre qu'une interversion dans la prise des ustensiles ; tandis qu'ici (pour le reste) cette dernière façon seule (d'opérer par la gauche) est impropre; mais le retrait de droite à gauche est permis. Tous admettent, d'un commun accord, que si l'on a porté les deux ustensiles un à un (d'abord l'un, puis l'autre), le pardon résultant de l'encens sera acquis ; seulement ce cohen aura transgressé la prescription d'être entré une fois de trop au saint des saints. Laquelle de ces deux entrées est blâmable ? Selon les compagnons d'étude, c'est la seconde ; selon R. Yossé, c'est la première, car lorsque le cohen a omis un ustensile, on lui dira d'aller le chercher et de l'apporter à l'intérieur ; on ne saurait donc le blâmer de cette 2e entrée (mais d'avoir omis, la 1re fois, un objet). On a dit ailleurs[2] : si après être devenu impur au parvis, le cohen s'y est agenouillé, ou a seulement séjourné pendant le temps d'une génuflexion, il est coupable. Pour quelle action l'est-il ? Est-ce d'avoir subi une impureté, ou de n'être pas sorti aussitôt? Selon les compagnons, il l'est pour la première faute (et devra la racheter par un sacrifice). Non, dit R. Yossé, puisque dès la révélation de l'impureté on lui dit de sortir; c'est donc là le point capital (entraînant la culpabilité en cas de retard).

« La séparation était un espace d'une coudée », dit la Mischnâ. R Ila dit que l'on trouve une allusion à cette mesure dans ce qu'a dit la Mischnâ[3] : Il y avait, vers le saint des saints, un espace de vingt coudées, טריקסון. Par ce dernier terme, répond R. Yôna de Boçra, on entend un fragment, τρῦχος, en partie détaché de l'intérieur, en partie du dehors (c.-à-d. un tel espace au Temple appartenait tant au saint des saints qu'au sanctuaire ; il est donc douteux à quel côté il faut assigner cet espace). R. Yossé dit : comme il est écrit (I Rois, VI, 17) : *sur un espace de* 40 *coudées du Temple se trouvait le sanctuaire*, ou *parvis, devant moi*, on en conclut que l'interstice était compris dans l'intérieur. R. Mena déduit, au contraire, que cet espace devait faire partie du dehors, de ce qu'il est dit (II Chron. III, 8) : *il fit le saint des saints de vingt coudées* (non de 21 : c'est que ladite galerie d'une coudée n'y était pas comprise). Pourquoi les autres sages parlent-ils de deux rideaux ? Parce qu'il est dit (Exode, XXVI, 33) : *le rideau vous servira à séparer le saint des saints du sanctuaire* (comme le premier était douteux et indéterminé ; il en fallait un second). Comment R. Yossé répond-il à cette observation (qui justifie la présence des deux rideaux) ? Selon lui, on entend par ce verset qu'il y avait un rideau très long, pour pouvoir séparer même à une grande hauteur, les deux espaces consacrés, le saint des saints en l'air et celui d'en bas. Mais les autres sages n'admettaient-ils pas la même séparation d'en haut et du bas ? C'est qu'ils sont d'avis qu'il y avait déjà une démarcation visible, comme il a été enseigné[4] : les extrémi-

1. Tr. *Tamid*, V, 5. 2. Tr. *Schebouôth*, II, 3. 3. *Middôth*, IV, 7. Voir *Kilaïm*, VIII, 5 (II, 307). 4. Ibid.

tés des charpentes indiquaient, dans le plafond, le point de séparation entre le sanctuaire et le saint des saints.

2. Le rideau extérieur avait un ourlet replié vers le dehors au sud, et le rideau d'intérieur en avait un semblable tourné au nord. Entre les deux, le cohen marchait jusqu'à ce qu'il arrivait au nord ; à ce point, il tournait la face vers le sud, il suivait à gauche le long du rideau, jusqu'à son arrivée près de l'arche sainte. Arrivé là, il plaçait la pelle entre les deux barres de l'arche sainte, amoncelait l'encens vers les charbons ardents, de sorte que la maison sainte se remplissait en entier de fumée odorante. Il sortait par la même voie où il était entré, et récitait une courte prière, qu'il ne prolongeait pas, pour ne pas rendre tout Israël inquiet.

On a enseigné[1] : il entrait en suivant le chemin au sud du chandelier ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, il passait au nord de la table sacrée. Selon une autre version, il entrait en suivant la voie entre l'autel doré et le chandelier, jusqu'à ce qu'il parvenait au nord ; et avec ses coudes il repoussait les rideaux qu'il frôlait, pour ne pas les exposer à s'allumer au contact des charbons. Arrivé au nord, le pontife tournait la face vers le sud ; il revenait alors sur ses pas pour ne pas avoir l'air d'avoir marché (en cet espace étroit) entre les barres de l'arche. Comment opérait-il ensuite pour brûler l'encens ? R. Hanina répond : il posait l'encensoir à terre, jetait en l'air l'encens, qu'il recueillait dans la pelle. Selon Samuel, il faisait glisser du pied la pelle devant lui (pour ramasser l'encens). Selon R. Yoḥanan au contraire, il versait l'encens de l'encensoir sur la pelle, d'où la fumée s'élevait, puis elle redescendait (de façon à s'étendre en tous sens). Il sortait par la même voie qu'il avait suivie pour entrer, selon R. Yossé (qui admet la présence d'un seul rideau) ; mais, selon R. Meir (qui le fait passer au sud du chandelier), si même le pontife voulait revenir sur ses pas pour retourner par là, il ne le pouvait pas, car il se trouverait tourner le dos au saint des saints. Il est écrit (II Chron. II, 13) : *Salomon arriva à la hauteur sise sur la colline de Jérusalem.* Dans quel sens faut-il entendre ce verset ? Si le verset veut dire que Salomon, venant de Jérusalem, se rendait à ces hauts lieux, il aurait dû dire : « de Jérusalem à la hauteur » ; si au contraire il veut dire que Salomon venait des hauts lieux, le verset devrait dire : « de la hauteur à Jérusalem » ? R. Samuel b. Abdima répond que Salomon venait de la hauteur, et le texte a voulu indiquer (par ce langage équivoque) que le roi agissait, en sortant de là, comme s'il y allait, en revenant sur ses pas, de façon à ne pas tourner le dos au sanctuaire.

« Dans le vestibule extérieur, le pontife adressait à Dieu une courte prière, » dit la Mishnâ. Telle était la prière qu'il récitait quand, au jour du Kippour, il sortait du saint des saints, sauf et heureux[2] : « Eternel notre Dieu et Dieu de nos pères, qu'il te plaise de ne pas décréter contre nous de captivité, ni en

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Ces formules, sauf les premières, se retrouvent dans la liturgie actuelle du Kippour, au *Moussaph*.

ce jour, ni en cette année ; et si un tel sort nous est réservé, puissions-nous être exilés dans une localité où ta loi est en vigueur. Puisses-tu décider, Eternel, que nous ne subissions pas de privation ; et si nous devions en subir, ayons toujours le souci de remplir les bonnes œuvres à faire. Eternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, puisse cette année nouvelle être une année de subsistance facile, une année d'abondance, une année prospère pour le commerce, une année de rosée et de pluie (si les chaleurs devenaient ardentes), où enfin les membres de ton peuple d'Israël ne dépendront pas servilement l'un de l'autre ; ne prête pas l'oreille exclusivement aux vœux des voyageurs (qui désirent qu'il n'y ait pas de pluie). » Selon les rabbins de Césarée, il ajoutait[1] : « Puisse, dans le sein d'Israël, ne pas y avoir de suprématie despotique, exercée par l'un au détriment des autres. » En faveur des habitants de Sharon, il ajoutait à part : « Eternel notre Dieu et Dieu de nos pères, puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres[2]. »

« Il ne prolongeait pas sa prière pour ne pas inquiéter les Israélites ; » car, comme un jour cette attente se prolongeait, le peuple inquiet pénétra à l'intérieur, pour s'enquérir de ce qui se passait. On dit que c'était Simon le juste, à qui l'on demanda le motif de sa prolongation d'arrêt. Je priais Dieu, répondit-il, que votre sanctuaire ne soit pas détruit. Même pour une cause aussi grave, lui dit-on, tu ne devais pas prolonger ton séjour. — Pendant 40 ans, Simon le juste exerça en Israël les fonctions de pontife[3] ; la dernière année, il prédit lui-même sa mort, et lorsqu'on lui demanda comment il le savait, il répondit : « chaque année, lorsque j'entrais au saint des saints, un vieillard habillé et coiffé de blanc m'accompagnait aussi bien à l'entrée qu'à la sortie ; cette fois, il n'était plus avec moi en sortant. » On objecta à ce fait, en présence de R. Abahou, qu'aux termes du verset (Lévit. XVI, 17), *nul homme ne devait se trouver dans la tente d'assignation lorsque le pontife entrait au sanctuaire pour obtenir le pardon jusqu'à sa sortie*, ni même ceux (les anges) dont il a été dit (Ezéchiel, I, 10) *leur face ressemble à une figure humaine.* Comment donc expliquer cette apparition ? Je ne vous dis pas que c'était un homme, fut-il répliqué ; mais c'était Dieu lui-même, béni soit-il[4].

3. Lorsque l'arche de l'alliance fut enlevée, on trouva à sa place une pierre remontant au temps des premiers prophètes (David et Samuel), et nommée Schatiya ; cette pierre (haute de 3 doigts) servait de reposoir.

On a enseigné : aussi longtemps que l'arche était restée là, sa clarté suffisait pour entrer et sortir du sanctuaire (voilé) ; mais depuis son enlèvement, le pontife tâtonnait en entrant et en sortant. Cette pierre, dit R. Yoḥanan, a reçu un tel surnom, parce qu'elle a servi de point de départ à la fondation du monde[5]. C'est aussi l'avis de R. Hiya, selon ce qu'il est dit (Ps. L. 1-2) :

1. Midr. Rabba à *Lévit.*, n° 2. 2. Leurs constructions n'étaient pas solides, dit Neubauer, ib., p. 49. 3. Derenbourg, ib., p. 48. Midr. Rabba, ib., 21. 4. Ci-dessus, I, 5 ; *Succa*, IV, 8 (f. 54d). 5. *Pesahim*, V, 1.

Chant d'Assaph, le Dieu fort, l'éternel, a parlé, et il a appelé terre... Dieu a fait resplendir sa lumière de Sion, parfaite en beauté; et il est dit ailleurs (Isaïe, XXVIII, 16) : *je mettrai pour fondement une piere en Sion* (2 versets dans lesquels on peut voir une allusion à ladite pierre).

4. Le pontife prenait le sang du taureau de celui qui était chargé de le remuer, entrait à la place d'intérieur (au saint des saints) et se tenait au point d'arrêt (entre les barres de l'arche). Il en aspergeait une part vers le haut (de l'autel) et sept parts vers le bas, sans s'appliquer pour cela, ni à verser le sang en haut, ni au bas (du propitiatoire), mais par un simple jet [1], et il comptait de la façon suivante : une, une et une, une et deux, une et trois, une et quatre, une et cinq, une et six, une et sept. Puis, il sortait et posait le récipient sur un piédestal d'or qui se trouvait dans le parvis. On lui amenait le bouc, il l'égorgeait, recueillait le sang dans un vase, entrait à l'intérieur et se tenait au point d'arrêt (comme ci-dessus), aspergeait aussi sept fois, une fois en l'air et sept vers le bas, ne s'appliquant aussi, ni à atteindre le bas ni le haut (du propitiatoire), mais par une sorte de jet, en comptant etc. Puis il sortait, posait le récipient sur un second piédestal du parvis. Selon R. Juda, il n'y avait qu'un piédestal (servant tour à tour à déposer chaque récipient). Aussi, le pontife prenait d'abord le sang du taureau, laissant celui du bouc, en aspergeait sur le propitiatoire, vis-à-vis de l'arche, du dehors, une fois vers le haut et sept fois vers le bas, sans s'appliquer à asperger ni le haut, ni le bas (du propitiatoire), mais en usant d'une sorte de jet, en comptant etc. Ensuite, il reprenait le sang du bouc, laissant celui du taureau et opérant exactement de même. Enfin, il versait le reliquat de sang du taureau auprès du reste du sang de bouc, transvasait le bassin plein (des deux sangs) dans celui qui était vide (pour parfaire le mélange), puis : *il se rendait auprès de l'autel placé devant l'Eternel, et, sur lui, sollicitait le pardon*, savoir sur l'autel doré (Lévit. XVI, 18).

On entend par le mot « jet » de la Mishnâ, dit R. Samuel b. Hanania au nom de R. Éliézer, une opération semblable à un coup de verge. Le compte prescrit, dit R. Yoḥanan, avait lieu pour éviter que le cohen se trompe; selon R. Zeira, ce compte avait pour but de faire en sorte que le nombre d'aspersions s'arrêtait au chiffre de sept. Mais n'est-il pas dit, dans un enseignement que, selon R. Juda, on comptait jusqu'à sept et un, soit huit (tout en comptant une fois à part) ? R. Aboun répond que, du texte biblique même, on conclut à la nécessité de compter une fois à part, puisqu'il est dit (ib. 14) : *devant le propitiatoire il aspergea sept fois*; or, à quoi bon redire : « il aspergera » (c'est déjà dit au commencement) ? C'est donc pour indiquer que la première

1. Tombant à terre.

aspersion devra compter à part et avec les autres[1]. Comme il est écrit (ibid. 15): *il l'aspergera sur le propitiatoire*, cela ne veut pas dire sur le sommet, puisqu'il est dit (d'autre part) : *et devant le propitiatoire*. Or, par cette dernière expression, on pourrait supposer qu'il s'agit du côté (de la face) ; c'est pourquoi il est dit : « sur » et « devant » (que, pour asperger, il faut lever la main et lancer le sang au devant). Selon R. Zeira, le sang devra toucher au propitiatoire ; selon R. Samuel b. R. Isaac, ce n'est pas nécessaire. R. Aboun b Hiya dit que ce dernier se fonde sur ce qu'il est écrit : « il l'aspergera sur le propitiatoire » et « devant le propitiatoire. » Comme pour le propitiatoire dont il est question plus loin (au sujet du sang de taureau), il suffit de l'atteindre à la moitié, non au sommet, sans qu'il soit besoin de le toucher ; de même, pour le propitiatoire en question ici (pour le sang du bouc), les mêmes conditions suffiront. R. Yossé dit : R. Aboun b. Hiya semble dire que l'on déduit les règles pour l'aspersion du sang de bouc en question vers le haut, de celles qui ont été aussi énoncées, pour le haut, au sujet de l'aspersion du sang de taureau (pour le point de savoir si le sang devra toucher, ou non) ; en réalité, il n'en est pas ainsi, et l'on déduit les aspersions du sang de bouc, vers le bas, des mêmes aspersions provenant du taureau. Ainsi, de ce qu'il est écrit « il l'aspergera devant le propitiatoire », on a conclu qu'il faut une aspersion vers le haut ; mais par l'autre expression « devant le propitiatoire » (dite au sujet du bouc), on ne sait pas combien il en faut. On la déduit donc par le raisonnement suivant, et l'on dit : puisqu'il est question de remise du sang pour le taureau, vers le bas, ainsi que pour le bouc vers le bas ; comme pour le premier, pour ce dernier ce sera sept fois. Ou bien encore l'on procédera comme suit : puisqu'il est question de « sang » aussi bien vers le haut que vers le bas, dans l'un et l'autre cas, il ne s'agira que d'une fois. A quoi donc cela ressemble-t-il? (D'où vient cette divergence de déductions?) On établit les analogies, pour conclure à l'égard du bas, de ce qui est dit d'autre part pour le bas, mais non pour le bas d'après ce qui est relatif au haut. Peut-on aussi recourir à ce mode de raisonnement et dire : on déduit bien ce qui se rapporte au sang de bouc, de ce qui est dit pour ce même sujet, mais non de ce qui est dit au sujet du taureau ? C'est pourquoi il est écrit (*ibid.* 15) : *il agira avec son sang* (celui du bouc) *comme il l'a fait pour celui du taureau* ; comme du sang de taureau on asperge sept fois en bas, il en sera de même du sang de bouc. On ne saurait pas encore combien de fois on doit répandre du sang de taureau vers le haut ; mais on tient compte de l'analogie entre l'expression « remise du sang » employée pour le bouc et vers le haut, et de celle usitée pour le taureau vers le haut, afin d'en conclure que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une seule fois. Faut-il avoir recours à ce procédé, et établir un parallèle entre le terme « sang », vers le bas (usité pour le bouc), et le mot « sang » vers le haut (du taureau), afin d'en déduire que, dans ces deux cas, il s'agit de

1. Voir Torath Cohanim sur *Lévitique*, XVI. — Dans les édit. de Venise et les imitations, le § 5 commence ici.

sept fois? A quoi ce procédé ressemblerait-il? Dira-t-on que l'on déduit l'aspersion à faire vers le haut d'une autre analogue, sans déduire celle du haut de celle du bas? Ou bien dira-t-on d'agir différemment et de déclarer que l'on conclut bien les règles pour le sang de taureau de celles relatives à ce même sang, mais non des règles du sang de bouc? C'est pourquoi il est dit: «il agira avec son sang (celui du bouc) comme il l'a fait pour celui du taureau;» toutes les opérations pour l'un et l'autre seront semblables, et comme pour le sang de taureau il y a sept aspersions vers le bas, il y en aura autant du bouc; de même, comme celle du bouc vers le haut est une seule, il n'y aura qu'une seule du taureau, vers le haut.

Comme il est dit (ib. 16) : *sur le saint*, le pontife aura soin de diriger l'aspersion vers l'arche sainte[1]. R. Néhémie dit : comme on trouve qu'en vue du taureau offert pour bien d'autres préceptes religieux (p. ex. pour servir de rachat aux fautes de la communauté, ou pour l'installation du cohen faisant le service de la guerre), le cohen est placé en dehors de l'espace de l'autel, et lorsqu'il est chargé de cette aspersion, il le lance, à ce moment, vers le propitiatoire ; on aurait pu croire que le pontife agira de même à l'égard de l'office du kippour. C'est pourquoi il est dit (ib. 18) : *il se rendra à l'autel qui est devant l'Éternel*, ce qui signifie : à l'intérieur de l'autel ; et ce n'est pas à dire qu'il s'agit là de l'autel extérieur, puisqu'il est dit « devant l'éternel », expression qui est seulement applicable à l'autel d'intérieur. Tous s'accordent à admettre que, pour le taureau d'installation du cohen préposé à la guerre, ou pour celui qui sert d'expiation à la communauté, le sang aspergé n'a pas besoin de toucher au propitiatoire. La discussion roule seulement sur le point de savoir si c'est obligatoire pour celui du taureau et du bouc de kippour[2] : selon les uns, il devra toucher ; selon les autres, ce n'est pas nécessaire. R. Eliézer b. R. Yossé raconte avoir vu à Rome (parmi les dépouilles opimes) un fragment du rideau de sanctuaire couvert de gouttes de sang, en me disant qu'il doit provenir du sang des aspersions faites le jour du kippour. Ceci prouve-t-il que le sang devait toucher? Non, on peut admettre que ce n'est pas obligatoire, mais qu'au cas où le contact a eu lieu, c'est valable (voilà pourquoi il a vu des gouttes).

Si l'on a versé le sang d'un ustensile sacré dans un autre profane, il va sans dire qu'il devient impropre au service du culte ; mais ne l'est-il pas si on le verse d'un ustensile sacré dans un autre sacré? En effet, répond R. Yossé, la Mischnâ prouve qu'il reste valable, en disant : le pontife versait le sang du taureau auprès de celui du bouc (soit d'un vase sacré à un autre semblable). Mais que peut-on conclure de là? R. Mena n'observe-t-il pas que l'on ne dit pas de verser le vase du sang de taureau, qui est plein, dans celui du sang de bouc, qui serait vide (il s'agit seulement de mêler les deux sangs)? Il est vrai, répond R. Yossé b. R. Aboun, que l'on versait le sang de taureau dans le vase du sang de bouc déjà plein ; mais ensuite on les mêlait de nouveau dans un

1. Torath Cohanim, ou Midrasch sur *Lévit.*, ch. 3. 2. B., *Menahôth*, 24a.

autre vase, afin d'opérer un mélange complet (on voit donc que le transvasement d'un ustensile sacré dans un autre semblable est permis). D'où sait-on que ce mélange est obligatoire? De ce qu'il est dit (ibid.) : *il remettra du sang de taureau et du sang de bouc*, savoir des deux réunis; et ce n'est pas à dire qu'il s'agit de prendre de l'une, puis de l'autre part, puisqu'il est écrit (Exode, XXX. 10) : *Aaron en purifiera les cornes* (de l'autel) *une fois l'année*[1]; une fois par an, il obtiendra ainsi le pardon, non deux fois[2]; ou bien encore on en conclura que du sang de taureau il sera versé une fois par an, non deux fois. En effet, R. Ismaël enseigne une déduction analogue, de la suite du même verset : « par le sang du sacrifice expiatoire du Kippour, une fois par an, il sera pardonné sur lui pour vos générations », soit une fois par an, non deux. Tous s'accordent à admettre que, pour les sept aspersions vers le bas de l'autel[3], il faut opérer le mélange, parce qu'il est dit « sept », et non quatorze. Lorsqu'on a recueilli le sang du taureau dans trois coupes différentes, et celui du bouc dans trois coupes différentes, dont l'une sert à asperger les barres, l'autre le rideau, la troisième l'autel d'or, laquelle des trois coupes sera mélangée du sang de bouc pour opérer la dernière aspersion (sur l'autel d'or)? Mais, fut-il répliqué, peut-on n'avoir songé qu'à la moitié du pardon (recueillant seulement d'un sang dans chaque coupe)? Voici comment il faut l'entendre : on a recueilli dans 3 coupes une partie de chacun des deux sangs pour l'employer à ces trois destinations, à asperger les barres, le rideau, et l'autel; laquelle des trois coupes (après les opérations faites) servira au mélange final prescrit ci-dessus? C'est un point en discussion entre R. Zeira et R. Ila, développé plus loin (VI, 1) : Lorsqu'on a tiré au sort pour trois couples de boucs, que le sang de l'un (de ceux qui seront sacrifiés *à l'Éternel*) est destiné à asperger les barres, un autre à asperger le rideau, et un troisième l'autel, duquel de ces trois groupes prendra-t-on le bouc destiné à Azazel? Selon R. Zeira, comme il est dit (ibid.) : « pour pardonner par lui », le compagnon de celui qui servirait à l'expiation sera envoyé, non ceux des groupes ne servant pas au cérémonial; selon R. Ila, on déduit du même verset que le point capital consiste dans l'achèvement du pardon[4], et le compagnon de celui qui aura servi à cet effet sera envoyé au roc d'Azazel, non celui d'un autre couple. Or, selon l'avis de R. Zeira, les 3 compagnons (un de chaque groupe) sera envoyé (chacun ayant un rôle dans la cérémonie); selon R. Ila, on enverra seulement un bouc du dernier couple (contribuant seul à l'achèvement). Donc, il en est de même ici pour le mélange des coupes : selon R. Zeira, il faut les mêler toutes trois (après les aspersions);

1. M. le gr. R. Wogue, traduction du *Pentateuque*, à ce verset, est d'avis de ne pas dire, avec Luther, Mendelssohn et autres : « Il fera expiation *sur* ses cornes. »
2. En versant de chaque sang, il y aurait 2 aspersions. 3. La discussion porte seulement sur les aspersions aux angles, pour savoir si on emploiera du sang de chaque victime à part, ou non. 4. Soit du 3e couple, dont le sang arrosera l'autel.

selon R. Ila, cela suffit pour la coupe qui a servi à asperger l'autel d'or (opération finale).

S'il a recueilli le sang du taureau dans 3 coupes et le sang du bouc dans ces 3 coupes[1], laquelle est considérée comme comprenant le reliquat qui devra être versé « au fondement de l'autel » ? C'est un point à résoudre d'après la discussion en litige entre Rabbi et R. Éliézer b. R. Simon, puisqu'il est dit[2] : lorsqu'on a recueilli le sang d'un sacrifice expiatoire (destiné aux 4 angles de l'autel) dans 4 coupes différentes, et que de chacune on asperge l'un des angles, doivent-elles toutes être vidées au fondement de l'autel? Oui, parce qu'il est écrit dans la Bible (Lévit., IV, 30) : *tout le sang sera versé au fondement de l'autel.* Cependant, si l'on n'a pris que dans une coupe de quoi faire les 4 aspersions dues, il faut pourtant verser le tout, en raison de ce qu'il est écrit (ibid. 25) : *il versera le sang, etc.* Comment concilier ces deux prescriptions? La coupe qui a seule servi sera vidée sur le fondement de l'autel, et les autres seront versées dans le canal d'écoulement du Temple, selon Rabbi. R. Éliézer b. R. Simon dit : si même l'on n'a pris que dans une coupe de quoi faire les 4 aspersions, il faut pourtant verser le tout, en raison de ce qu'il est écrit : « tout son sang sera versé » (le reste devient l'accessoire de cette coupe). Or, d'après R. Eliézer b. R. Simon, toutes les coupes, considérées comme des restes, seront versées au fondement de l'autel (et, en cas de répartition entre trois coupes, toutes seront versées) ; selon Rabbi, on y versera seulement la coupe ayant servi aux aspersions. Les compagnons d'étude disent : en cas de mélange du sang de deux boucs, dont l'un est devenu impropre dès l'égorgement par une pensée défectueuse, l'autre sera également impropre ; mais si les entrailles de l'un se sont perdues (et, ne pouvant être brûlés, rendent ce sacrifice inapte au culte), l'aspersion aura lieu pour la victime dont les entrailles restent à brûler. La discussion n'a lieu que pour deux victimes expiatoires habituelles ; mais, pour le taureau du cohen préposé à la guerre, ou pour celui qui sert à racheter une faute de l'assemblée, il suffit, pour la validité, qu'il reste assez de sang pour les aspersions en joignant celui des deux victimes. Les compagnons d'étude disent encore : si des entrailles d'une victime propre au culte ont été mêlées à celles d'une victime impropre, il suffit, pour la validité de l'offrande, qu'il en reste assez de la victime propre au culte pour la combustion sur l'autel. La discussion a lieu au cas où les sangs provenant de deux sacrifices expiatoires sont mêlés[3] : Selon Rabbi, tout dépend de la quantité de sang resté, s'il y a assez de quoi répandre les aspersions légales pour l'une et pour l'autre, ce sang est déclaré valable ; si non, il est impropre. Selon les autres sages, si même il reste seulement de quoi faire une aspersion avec le sang mêlé des deux victimes, il est valable. C'est que, selon Rabbi, la mesure rigoureuse pour chaque aspersion est indispensable ; selon les autres sages, elle ne l'est pas. Voilà pourquoi il

1. Dont chacune a, comme ci-dessus, son but spécial. 2. Tossefta au tr. *Zebaḥim*, ch. 8, fin. 3. B., *Zebahim*, 75a.

a été dit plus haut qu'en considérant les deux victimes comme jointes par les sangs mélangés, la pensée qui rend l'une impropre est applicable aussi à l'autre ; mais si les entrailles de l'une ont été perdues, l'aspersion a lieu pour les entrailles de l'autre (cette conservation suffisant à la validité).

5. Le pontife commençait à aperger du haut en bas [1], en partant de l'angle nord-est, puis passant au nord-ouest, au sud-ouest, et au sud-est. A l'emplacement où il commence pour le sacrifice expiatoire sur l'autel extérieur, il terminera pour l'autel intérieur (faisant le tour à l'inverse). Selon R. Eliézer, le pontife, sans se déplacer de l'endroit où il se trouve, répand le sang aux 4 angles, et à chacun il asperge de bas en haut (sans crainte), sauf qu'à l'angle où il se trouve il aspergera de haut en bas.

Pourquoi le pontife ne commence-t-il pas (comme pour l'extérieur) par l'angle sud-est? R. Ila dit : il faut toujours suivre par la droite; et si l'on passait du sud-est au nord-est, ce ne serait pas aller à droite. Pourquoi alors ne pas commencer par le nord-ouest (que l'on rencontre en premier lieu)? C'est que, dit R. Eliézer, il est écrit)Lévit. XVI, 18) : *il sortira vers l'autel* (il faut donc que la sortie soit régulière). Il ne peut pas non plus commencer par l'angle sud-ouest, parce qu'à un moment il tournerait le dos au sanctuaire. Mais, ne finit-il pas par tourner forcément le dos, en faisant tout le tour? Non, parce qu'une fois les aspersions faites (en commençant dans un sens), il peut revenir sur ses pas ; et il ne peut pas non plus se placer au sud, tout en commençant (à l'inverse) par l'angle nord-ouest, car R. Ila a déjà dit qu'il faut aller à droite, et dans cette situation le dit angle ne serait pas à droite. On a enseigné [2] que R. Eliézer dit : de l'endroit où il se trouve placé sur l'autel, le pontife fait les aspersions aux 4 angles, et à chacun il asperge de bas en haut, sauf l'angle se trouvant devant lui en diagonale [3], qu'il aspergeait de haut en bas. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : les deux opinions se fondent sur le même terme biblique *autour* (ibid): selon les sages, ce terme désigne le devoir, pour le pontife, de marcher autour de l'autel ; selon R. Éliézer, il spécifie l'obligation d'asperger tous les angles du contour (tout en s'arrêtant à une place). Deux cohanim ayant échappé au siège (πολεμός) de Jérusalem, l'un dit : « je restais debout sur place en faisant les aspersions » ; l'autre dit « je marchais pour cet office ». Ceci prouve, dit R. Juda, que les deux façons d'opérer sont valables.

6. Sur l'autel purifié (aspergé aux 4 angles), le pontife faisait encore 7 aspersions ; il versait le reliquat de sang sur le fondement ouest de l'autel extérieur, et celui qui provenait des victimes offertes sur cet autel extérieur, devait être versé au fondement sud. Enfin, ceux des uns et des autres se mélaient dans la rigole, d'où ils allaient au canal de Cédron ;

1. En faisant l'inverse, de bas en haut, il s'exposait à se salir. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. C'est le plus éloigné ; et, en étendant le bras, il pourrait se salir.

puis on les vendait aux jardiniers comme engrais; mais ce serait une prévarication des saintetés d'en user avant de les avoir rachetés (payés au trésor).

Il est écrit (ib. 19) : *Il fera l'aspersion sur lui*(l'autel), ni sur le rebord, ni sur les charbons, mais sur les parois. Selon les uns, les 7 aspersions auront lieu sur le côté nord ; selon d'autres, sur le côté sud. Le premier avis a été émis par R. Eliézer; le second, par les autres sages. Voici quelques indications mnémotechniques, dit R. Yossé (concernant l'ordre à suivre pour le cérémonial du culte) : tout ce qui sera pris de l'extérieur [1] pour être remis à l'intérieur sera pris du point le plus voisin de l'intérieur (à l'ouest de l'autel extérieur); ce qui sera enlevé de l'intérieur pour être placé au dehors[2] sera remis au point le plus proche de l'intérieur (sur ce même côté ouest). R. Jérémie dit au nom de R. Pedath : pour les charbons de l'encens quotidien et le luminaire occidental, on tire la déduction des charbons à employer le jour du Kippour (faisant connaître les règles à observer); et pour les deux récipients d'encens (à déposer sur l'autel extérieur), on l'apprend par analogie avec ce qui est prescrit pour les restes de sang (qu'il faut verser de ce même côté). Comme il est écrit (Lévit. IV,7) : *il versera tout le sang du taureau, etc.*, on y comprend celui du taureau sacrifié au jour du Kippour[3]. Pourquoi, dans cette extension, n'est-il pas question aussi du bouc de ce même jour? C'est que, dit R. Mena, même sans cette remarque, le mélange est obligatoire (et le sang de bouc inclus). En effet, on trouve un enseignement où il est dit expressément : en raison du verset « il répandra tout le sang », on comprend par extension le sang du taureau offert le jour du Kippour, en y joignant celui du bouc pour verser le reliquat au fond de l'autel. Il est écrit aussi (ib. XVI, 20) : *lorsqu'il aura cessé de solliciter le pardon pour le sanctuaire.* Selon les uns, dès la cessation du service, le pardon est obtenu ; selon d'autres, c'est à l'inverse, après le pardon, qu'il cessait. Voici, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, sur quoi porte la discussion : d'après le premier avis, l'omission d'avoir versé le reste du sang s'opposera à la validité du cérémonial complet; d'après l'autre avis, cela ne forme pas un obstacle. R. Josué b. Lévi dit que la divergence porte sur l'interprétation ; mais la présence des reliquats (non encore versés) ne constitue pas un obstacle. C'est aussi l'avis de R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi. En quoi consiste alors la différence de l'interprétation ? Le voici : selon le premier, le verset précise qu'il faut quatre aspersions différentes (en 4 places); d'après le second, il suffit de les confondre en une seule aspersion. On a enseigné que R. Ismaël dit[4] : si le reste de sang du sacrifice expiatoire, qui n'influe pas sur le pardon, doit être versé au fondement de l'autel, à plus forte raison celui de l'holocauste, qui importe au pardon, devra y être versé. Non, dit R. Akiba, il y a deux distinctions : le premier ne provoque pas le

1. Soit le charbon pour l'encens. 2. Par ex. le sang du taureau, ou l'encens qui accompagne le samedi les pains de proposition. 3. B., *Zehahim*, 52a. 4. B., ibid.

pardon et ne peut pas y être apte, tandis que le second suscite le pardon et y est apte. Selon le premier avis, ce reste de sang n'influe pas sur le pardon aux jours ordinaires de l'année, mais il a cette même aptitude le Kippour. D'après le second, ce reste n'a jamais cette aptitude, même au jour de la fête du premier de l'an ou du Kippour. A quoi applique-t-on ce qui vient d'être dit qu'il ne suscite pas le pardon? On ne saurait mettre en doute l'obligation d'un tel précepte, puisque l'on est tenu de le verser au fondement; il faut donc dire que s'il ne s'agit pas du précepte, il est question de l'obstacle à la validité en cas d'omission. R. Sameï dit : un enseignement prouve que l'omission de ce reste peut devenir une cause d'obstacle, puisqu'il est dit [1] : Au cas où l'on a remis en haut ce qui doit être en bas, le pardon n'est pas obtenu, par déduction de l'opération inverse ; car, si pour le sang devant être versé au bas et qui a été aspergé en haut, il est dit qu'il n'est pas agréé, parce qu'il n'arrive jamais d'en asperger en haut ; il serait admissible qu'au cas inverse, du sang devant être versé en haut et qui l'a été au bas, l'agrément ait lieu, parce qu'il arrive parfois d'en verser au bas (le reliquat destiné au fondement). On peut invoquer, par contre, l'exemple des sacrifices expiatoires offerts à l'intérieur, dont une partie (le reste de sang) sera remis à l'extérieur (au fond de l'autel extérieur); et pourtant, s'ils sont offerts au dehors, ils ne sont pas agréés. A quoi, l'on répliqua ceci : les sacrifices expiatoires, devant être offerts à l'intérieur, ne sont pas agréés au cas où ils sont offerts au dehors, parce que l'opération faite pour eux sur cet autel intérieur n'est pas l'achèvement; tandis qu'il serait admissible que le sang devant être versé en haut serait agréé en cas de remise au bas, puisque l'achèvement de cet acte a lieu au moment où le sang est aspergé aux angles. Si cette dernière opération constitue l'achèvement, la remise du sang en bas (au lieu d'en haut) devrait être valable? C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : « lui », pour indiquer que la place de ce sang est rigoureuse, que celui d'en haut ne peut pas être versé au bas. Dans quel sens est-il dit que l'autel intérieur ne constitue pas l'achèvement? En ce que cela ne suffit pas, dit R. Yossé b. R. Aboun, pour qu'il y ait lieu, dès cette aspersion, à verser le reste au fond ; il faut au préalable avoir aspergé la place entre les barres et les rideaux. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ prouve qu'après toutes les aspersions, le versement du reliquat ne peut plus nuire à la validité (en cas d'omission), puisqu'il est dit [2] : s'il n'a pas été remis, cela n'empêche pas la valeur de l'offre. R. Borqi dit au contraire au nom de R. Yoḥanan : d'un autre enseignement, il résulte que l'omission du versement de ce reliquat de sang s'oppose à la validité ; car il est dit que le verset (Lévit. XVI, 33) *il fera expiation pour le saint sanctuaire* s'applique aux saints des saints ; puis les mots *et la tente d'assignation* se rapportent au parvis ; et l'*autel* c'est l'autel d'or ; enfin la conjonction dans « *et* il pardonnera » est applicable aux abords du portique. Or, par cette classe, on ne saurait entendre que le reliquat de sang à verser au dehors. R. Aboun b. Hiya

1. Ib., 52b. 2. Ib., V, 1, fin.

d'Ouda : d'après celui qui dit que le reliquat de sang (en cas d'omission) s'oppose à la validité, est-ce aussi un obstacle de ne pas l'avoir versé à la place réglementaire (au fond ouest) ? De plus, si l'on a remis ce reste la nuit, est-il non valable au point qu'il faille renouveler expressément le sacrifice à égorger pour en verser le sang, ou non ? De même, les compagnons demandèrent si la pensée seule de le verser indûment (en retard, ou à une mauvaise place) est une cause anticipée de défectuosité ? Enfin R. Juda demanda quelle est la règle si ce reliquat est perdu ? Cette question n'est toutefois posée que si l'on a déjà commencé à en verser, et le reste fait défaut ; mais si l'on n'a pas commencé, tous reconnaissent que le reliquat n'a pas d'importance, et l'on peut s'en passer [1].

On a enseigné [2] : l'usage profane de ce sang sacré constitue une prévarication interdite ; tel est l'avis de R. Méir et de R. Simon. Selon les autres sages, ce n'est pas une prévarication. Ceux-ci se fondent, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, sur ce qu'il est écrit (ib. XXII, 11) : *car c'est le sang qui expie pour l'âme ;* il s'agit donc seulement d'obtenir l'expiation de l'âme (sans qu'il y ait prévarication). R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan tire la même déduction de ce qu'il est dit (ib. 14) : *tous ceux qui en mangeront seront passibles du retranchement ;* la consommation seule entraîne une pénalité, non la jouissance. Entre ces deux interprétations, dit R. Zeira, il y a une différence au cas où ce sang ne peut plus être versé, s'il est figé : d'après la première explication, comme un tel sang ne peut plus susciter le pardon, il est susceptible de prévarication ; d'après l'autre, puisque la pénalité grave du retranchement subsiste, il n'y a pas de prévarication. R. Aba vint dire pour R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, qu'il y a entre ces deux explications une différence au cas où le sang est figé [3], ou s'il a été consacré au culte (en ce dernier cas, il y a prévarication). R. Zeira se réjouit en entendant émettre cet avis, parce qu'il supposait que tout ce qui précède avait été dit pour réfuter l'opinon des autres sages (qui ne reconnaissent pas la prévarication). Non, lui fut-il répliqué, c'est contre leur adversaire R. Simon que cette énonciation a eu lieu. Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, voici la réplique des autres sages à R. Simon (qui admet la prévarication) : même d'après toi qui attaches de la valeur à ce sang, s'il a été vendu un trésor sacré, le montant en est acquis au culte (et n'est plus sujet à la prévarication) ; il importe donc peu que ce soit l'objet lui-même, ou le montant (devant tous deux échapper à cette loi). Il est en opposition, à ce sujet, avec ce qu'a dit R. Éliézer : pour certains objets, il a été dit qu'il est interdit d'en tirer une jouissance, sans que l'on soit coupable à leur égard d'une prévarication ; aussi, en cas de vente, le montant n'est pas acquis au trésor sacré ; pour d'autres objets, qui sont dans les mêmes conditions d'interdit en principe, la vente entraînera l'acquit au trésor sacré. Ainsi [4], des cendres provenant de l'autel intérieur ou du chandelier, on

1. Les diverses questions posées ne sont pas résolues. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 6. 3. Tr. *Meila*, IV, 1. 4. Ibid., III, 4.

ne doit pas (en principe) tirer profit, sans qu'il y ait en ce cas une prévarication ; aussi, en cas de vente, le montant n'est pas acquis au trésor sacré ; pour le sang au contraire, qui est dans les mêmes conditions d'interdit relatif, la vente entraînera l'acquit au trésor (la règle de R. Aba n'est donc pas en vigueur ici).

7. Pour tout le cérémonial de l'office du Kippour, tel qu'il vient d'être énoncé dans la Mischnâ, si l'ordre présent n'a pas été strictement suivi, c'est comme si l'on n'avait rien fait. Si l'on a procédé à l'aspersion du sang de bouc avec celui du taureau, on devra reprendre du sang de bouc, après avoir versé celui du taureau, et faire une nouvelle aspersion dans l'ordre. Si, avant d'avoir achevé les opérations du sang à l'intérieur, on l'a versé au fond, il faut reprendre d'autre sang et recommencer les opérations à l'intérieur. Il en sera de même si cela arrive pour les opérations du sang dans le parvis, ainsi que pour celles de l'autel d'or, car chacune de ces séries constitue une expiation à part (à condition d'être achevée). Selon R. Eliézer et R. Simon, il suffit de commencer à l'endroit où l'on s'est arrêté (sans recommencer l'aspersion déjà faite).

On a enseigné que R. Juda dit[1] : il est vrai que l'ordre est rigoureux pour les travaux accomplis au saint des saints par le pontife, en costume blanc ; mais, pour les autres opérations faites au dehors, en costume habituel orné d'or, ce qui se trouverait fait en dehors de l'ordre régulier est valable. Selon les autres sages, même pour les opérations à accomplir à l'extérieur, en costume ordinaire orné d'or, l'ordre des cérémonies doit être strict, sous peine de nullité. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que les deux avis sont fondés sur les explications différentes du même verset (Exode, XXX, 10) : *du sang des sacrifices expiatoires du Kippour, une fois l'an.* Par cette dernière expression, disent les sages, il est indiqué que la loi sera stricte (l'ordre rigoureux) pour toutes les opérations accomplies seulement une fois l'an (le Kippour, même à l'extérieur) ; selon R. Juda, ladite expression est seulement applicable à l'endroit (au saint des saints), où le pontife entre une seule fois l'an. R. Oschia dit au nom de R. Aphas : l'ordre n'est pas absolu pour la remise du sang entre les barres[2] ; mais, pour l'aspersion du rideau, il faut que le sang de bouc précède celui du taureau, sous peine de nullité. R. Éliézer dit : si l'on a versé du sang de taureau entre les barres ou sur les rideaux avant d'avoir égorgé le bouc (au lieu de l'égorger entre ces deux aspersions), ce qui a été fait en premier lieu[3] est valable. R. Yossé dit (à l'appui de cet avis) : si l'on avait fait l'aspersion du sang de taureau, que celui du bouc reste dans une coupe (en attendant l'ordre régulier d'égorger le bouc), et que les deux sangs ont été renversés, il faut nécessairement offrir

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Cf. ci-dessus, IV, 1, fin. 3. Avant la remise irrégulière du sang de bouc.

un autre taureau afin d'en recueillir le sang, puis égorger le bouc et en utiliser l'aspersion, pour que l'ensemble soit valable. Il importe donc peu que ce dernier égorgement ait eu lieu avant la remise du sang de taureau, ou après cette aspersion suivie de l'écoulement du reliquat, pour qu'il soit valable ; car si la Bible avait seulement prescrit de remettre le sang, le moment précis importerait peu (mais comme il y a tout l'ordre des aspersions et de l'égorgement du bouc, ce dernier devra avoir lieu seulement après l'aspersion du sang de taureau).

Les rabbins (ou le premier interlocuteur de la Mischnâ) disent qu'il y a trois opérations distinctes d'aspersions pour la validité et un nombre égal qui rend l'offrande impropre (chacune d'elles étant indépendante) ; selon R. Éliézer et R. Simon, il y en a 43 pour la validité[1], autant pour la nullité (chacune d'elles compte à part). De même, les sages disent que chaque série de sept aspersions compte ensemble pour l'expiation ; selon R. Éliézer et R. Simon, chacune des aspersions est comptée à part. R. Zeira dit au nom de R. Éléazar que R. Éliézer b. R. Simon se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 20): *lorsqu'il aura cessé de faire expiation*[2] *pour le sanctuaire ;* n'y eut-il qu'une seule remise, la loi considère l'opération comme achevée. R. Éléazar dit : si, après avoir fait une partie des aspersions, le sang a été renversé, il faut se procurer d'autre sang pour achever les aspersions ; puis la jonction étant faite entre le reliquat du premier sang et celui du second, le tout devra être versé au fond de l'autel, selon la règle. Or, ceci va sans dire, et il a fallu en parler pour le cas où il serait survenu un défaut de pensée (au moment de l'égorgement), rendant le sacrifice impropre (le reliquat du premier n'est pas devenu impropre par là, et on le versera à sa place régulière). Ce procédé est juste, dit R. Yossa ; car, si après avoir opéré une partie des aspersions le sang a été renversé, il faut se procurer d'autre sang pour achever ; et pourtant ce serait une prévarication de tirer parti des restes du premier (c'est qu'il a sa valeur propre, sans souci de la cause d'invalidité du second). R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : on sait bien ainsi quelle est la règle lorsque le sang du premier égorgement provient d'une victime valable, et que le second est devenu impropre par une pensée le rendant défectueux (puisqu'alors le point de départ était correct) ; mais, en cas inverse, si le premier sacrifice égorgé est devenu défectueux, et le second est valable, quelle sera la règle ? On trouve bien, répond R. Yossé[3], qu'une cause de défaut l'emporte sur un motif de rejet (pour la pensée préalable de le conserver au delà du temps légal) ; mais la cause de défaut spéciale au premier ne saurait être reversible de fait sur le sacrifice du remplacement (son caractère de validité subsiste).

1. Les commentaires comptent le détail de ce chiffre. 2. Au singulier. 3. B., *Zebahim*, 29b.

CHAPITRE VI

1. Il est recommandable que les deux boucs à offrir le jour du kippour soient semblables par la couleur de la peau, la stature, la valeur, la simultanéité d'achat. Si, cependant, ils ne se ressemblent pas, ils sont valables, ainsi qu'au cas de l'achat de l'un en un jour et du second un autre jour. Si l'un deux meurt avant l'opération du tirage au sort, il faut compléter le couple, si le tirage a déjà eu lieu, on amènera deux nouveaux boucs, et l'on recommencera le tirage au sort comme en principe.

2. Il dira : Si celui qui a été désigné *à l'Eternel* est mort, celui qui sera de nouveau désigné comme tel devra le remplacer; si c'est le bouc destiné à Azazel qui est mort, son remplaçant ira à sa place, en étant ainsi désigné. Le second restant du premier couple retournera au pacage, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut qui permette de le vendre; le montant pourra servir à une offrande volontaire (privée), car un sacrifice public d'expiation n'a pas besoin d'être mis dans un enclos jusqu'à sa mort. Selon R. Juda, il faut laisser mourir ce bouc (sans pouvoir rien en tirer). R. Judas dit encore[1] : si le sang du bouc sacrifié a été renversé (la cérémonie étant incomplète), le bouc destiné à être expédié au loin devra périr (avant que l'on ait recours à un autre couple); ou si le bouc d'Azazel est mort subitement (avant l'aspersion du sang du premier), le sang devra être jeté (et il faut aussi un nouveau couple).

Par l'expression « boucs » (au pluriel), on sait déjà qu'il y a un minimum de plusieurs, soit deux[2] ; et, malgré ce terme, on emploie aussi le mot deux, pour ajouter un fait nouveau, qu'ils devront se ressembler. De même, pour les « agneaux » (des sacrifices quotidiens), le pluriel indique déjà qu'il sagit au moins de deux, et le terme explétif « deux » a pour but d'aviser que ces deux agneaux devront se ressembler. De même aussi pour les « oiseaux » (offerts en expiation par le lépreux, Lévit. XIV, 4), le pluriel indique déjà qu'il s'agit de deux; et, par le terme explétif « deux », on sait que ces deux oiseaux devront se ressembler. La même déduction encore[3] est applicable aux « trompettes » du temple (Nombres, X, 4). Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, puisqu'il est écrit (Lévit. XIX, 17) : *les deux hommes qui ont une querelle se lèveront devant Dieu*, on semble aussi devoir conclure que le mot « hommes » (au pluriel) indique le minimum de deux, et que l'explétif « deux » implique la ressemblance de ces deux hommes; cependant il est dit (Exode, XXIII, 6) : *tu ne feras pas pencher la justice partialement contre l'étranger, ou un orphelin* ; si donc il faut qu'ils soient égaux, ne trouvera-t-on jamais un étranger plai-

1. Jér., *Scheqalim*, I, 4 (f. 46b). 2. Jér., *Synhédrin*, III, 10 (f. 23a); *Schebouôth*, IV, 1 (f. 35b). 3. Siffri à *Nombres*, ch. 72.

dant contre un non-étranger, ou un orphelin contre celui qui ne l'est pas, ou une veuve contre une femme ? L'expression « deux » sert en ce cas de base à un raisonnement par analogie : de ce qu'ici on emploie le mot « deux », ainsi qu'ailleurs (Nombres, XI, 26), on conclut qu'aux deux cas il s'agira d'hommes seulement, non de femmes ni d'enfants. On tire de là l'enseignement que la femme ne servira pas en témoignage, et à plus forte raison elle ne jugera pas. C'est ainsi que R. Yossé b R. Aboun, ou R. Houna au nom de R Joseph, dit : Comme il est écrit, d'une part (Deutéron., XVII, 6) : *sur l'avis de deux témoins*, et d'autre part (Nombres, XI, 26) : *deux hommes restèrent au camp* ; comme dans ce dernier cas il s'agit exclusivement d'hommes, de même au premier cas il s'agit des hommes seuls, ni des femmes, ni des enfants. Quant au verset précité, « les deux hommes se lèveront etc. », il a pour but de nous apprendre[1] que l'égalité consistera en ceci : l'un ne sera pas debout et l'autre assis, ni l'un réduit au silence tandis que l'autre pourra parler, ni l'un pouvant exposer son affaire au long et l'autre tenu d'abréger ; le juge ne fera pas bon accueil à l'un et un visage sévère à l'autre, ou faisant tenir debout l'un et asseoir l'autre. Au nom de R. Ismaël on a ajouté : on engagera le plaidant à être vêtu comme son adversaire, afin que, d'apparence même, ils soient semblables. J'ai appris, dit R. Juda, que si le juge les veut faire asseoir tous deux, il le peut ; mais il est défendu de faire tenir l'un debout et l'autre assis, d'accorder la parole longuement à l'un, non à l'autre, etc. R. Aba dit au nom de R. Houna : les témoins devront être debout en faisant leur attestation ; les accusés le seront aussi, selon R. Jérémie au nom de R. Abahou, pendant que les attestations seront prononcées.

Si les deux boucs sont semblables par le prix d'achat[2], sans l'être par la valeur, ils ne sont pas offerts selon la prescription ; mais au cas inverse, s'ils sont égaux en valeur sans avoir été achetés au même prix, ce sera une présentation faite selon la prescription[3]. Qu'est-ce qui est préférable, la valeur réelle (intrinsèque), ou celle d'apparence ? R. Jérémie pense devoir répondre à cette question en rappelant ce qui suit : pour l'offre de l'*omer* (premier épi de blé présenté au Temple lors de la Pentecôte), à défaut de blé vert sur pied, si l'on a le choix entre du frais déjà coupé et du sec sur pied, le premier sera préférable ; de même ici, si l'on doit choisir entre celui qui a de la valeur intrinsèque et celui qui en a seulement l'apparence, on donnera la préférence au premier. — L'avis de la Mischnâ (en cas de mort d'un bouc) doit être rectifié[4] en ces termes : on amènera deux boucs, pour lesquels on commencera l'opération du tirage au sort, en disant : celui que le sort a désigné *à l'Éternel* subsistera comme tel à la place du décédé (étant supposé que le bouc d'abord désigné à l'Éternel est mort). Si celui d'Azazel est mort, lequel des deux boucs (du premier ou du 2e groupe) sera pris de préférence pour le sacrifice ? Selon

1. B., *Schebouôth*, 30a. 2. Si, par les hasards de la vente, on les a laissés tous deux au même prix. 3. L'égalité de valeur l'emporte. 4. L'hypothèse, de savoir lequel est mort, est inadmissible.

Rab, on prendra celui du nouveau groupe ; selon R. Yoḥanan, on prendra celui qui reste du premier. Ce dernier, dit R. Zeira, se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 9) : *il le constituera comme sacrifice expiatoire* ; cette expression explétive indique qu'en un tel cas douteux, le premier sera choisi. R. Ila dit : R. Yoḥanan conclut des termes de ce verset qu'en cas de suspension (de doute sur le choix à faire), le premier bouc ne sera pas repoussé et servira. C'est ainsi que R. Yôna a dit au nom de R. Zeira : par l'expression « il le constituera en sacrifice expiatoire », il est entendu qu'au bouc mis en suspens (par le décès de l'autre) on adjoindra celui d'un autre couple (maintenant le premier pour le service du culte). Selon R. Yoḥanan (qui se prononce pour le maintien), au cas où le second du second groupe est mort, le second du premier pourra-t-il être repoussé (n'ayant même plus de compagnon du second groupe)? Oui, dit R. Aba b. Hiya venant répondre au nom de R. Yoḥanan, car si le second du second groupe est mort, après que le même est déjà mort dans le premier groupe, le premier sera d'autant plus repoussé qu'il l'a été deux fois ; et, à plus forte raison sera-ce ainsi, selon Rab, qui dit déjà, en cas d'un seul bouc mort, de donner la préférence au second du second groupe. — [1].

« Selon R. Juda, dit la Mischnâ, le bouc sans emploi devra périr » (être abandonné sans profit). Mais, fut-il objecté contre R. Juda, se peut-il que dès le principe on opère le tirage au sort, en destinant l'animal à la mort? Certes, dit R. Aboun, puisque l'on trouve également que, dans un cas analogue, R. Eliézer prescrit aussi [2] de laisser périr la victime délaissée. En effet, dit R. Mena, l'objection opposée ici à R. Juda peut aussi bien s'adresser à la Mischnâ [3] qui dit : le petit de la victime destinée à un sacrifice expiatoire et l'égorgement de la victime même, dont le propriétaire est mort après cette destination, devront périr, bien que l'on ne puisse pas, dès la première heure, destiner l'animal à la mort (ici pourtant c'est admis).

2. Le pontife arrivait alors auprès du bouc devant être envoyé à Azazel ; il lui imposait les deux mains et récitait la confession, en ces termes : « O Éternel, ton peuple et la maison d'Israël a commis des crimes et des fautes, il a péché devant toi ; ô Éternel, pardonne-lui etc. »

Bar-Kappara a enseigné : le pontife faisait la confession des péchés sans désignation (sans les mots : « ton peuple Israël »), afin de ne pas rappeler le côté désavantageux d'Israël. — *Il sera présenté vivant*, est-il dit de ce bouc (Lévit. XVI, 10), pour indiquer qu'après ce moment il sera mené à la mort. Jusqu'à quel moment devra-t-il rester en vie? Jusqu'à ce qu'«il ait cessé de faire expiation pour le sanctuaire » (ib. 20) ; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, c'est jusqu'à la confession. Selon R. Juda, cette dernière (omise) serait un obtacle à la validité de l'office ; selon R. Simon, elle ne l'est pas [4],

1. Suit une argumentation reproduite de ci-dessus, V, 5 (4). 2. *Temoura*, III, 1. 3. Ib., IV, 1. 4. Jér., *Schebouôth*, I, 10 (f. 33c).

entre ces deux avis, il y a cette différence pratique : s'il a été renvoyé sans la confession du pontife, il faudrait, selon R. Juda, amener un nouveau bouc à cet effet; selon R. Simon, ce n'est pas nécessaire. La même divergence d'avis a lieu pour le taureau égorgé sans la confession préalable. Si après la confession et l'égorgement le sang a été renversé, il faut nécessairement se procurer pour les aspersions, du nouveau sang, en égorgeant un autre taureau; faut-il alors, selon R. Juda, renouveler la confession sur cette seconde victime, ou le devoir a-t-il été suffisamment rempli la première fois ? De même, pour le bouc à expédier (qui serait mort après l'achèvement des cérémonies d'intérieur, sauf la confession), faut-il renouveler le tirage au sort à cet effet, ou suffit-il de prendre le premier bouc venu ? (deux questions non résolues).

3. Il le livrait à l'homme chargé de le mener. Tout homme (même simple israélite) est apte pour le mener; seulement les pontifes ont introduit la règle de ne pas en charger un simple israélite. R. Yossé raconte qu'il arriva à un simple israélite nommé Arsela, de Cippori, de conduire ce bouc au loin.

Il est écrit (ib. 21) : *Il l'expédiera par un homme*, soit par n'importe quel israélite ; le mot suivant (du verset) signifie : préparé, disposé, fût-ce un samedi, et l'homme fût-il même impur [1]. Est-ce que les sens de « préparé » et « disposé » ne reviennent pas au même? On veut seulement dire qu'il ne faut pas l'expédier par deux personnes. Si pourtant l'expédition a été faite par deux personnes, auront-elles toutes deux des vêtements impurs à ce contact (ou sera-ce le premier seul, qui en a été chargé)? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit [2] : « *Celui qui l'envoie* devra laver ses vêtements etc. ; » ce sera donc le premier seulement, non celui qui enverra un autre expéditeur. Il en résulte que si le bouc a été envoyé par deux hommes, les vêtements ne deviendront pas impurs pour le second compagnon. Si le bouc s'est enfui vers le rocher où il devra périr, le conducteur aura des vêtements impurs pour le trajet de l'aller; mais si au retour (après avoir été précipité), le bouc s'est échappé et le conducteur a dû le reprendre, celui-ci n'aura pas de vêtements impurs pour ce dernier fait.

On demanda à R. Eliézer ce qu'il y avait à faire lorsque le messager, chargé d'expédier le bouc à Azazel, tombait malade [3] ? Il répondit (évasivement) : soyez en paix et ne vous inquiétez pas. Mais si le bouc devient malade et ne peut avancer, faut-il le porter? Le messager sera assez fort, répondit le Rabbi (toujours évasif), pour vous porter et moi avec vous. Si, après l'avoir poussé dans le précipice, le bouc ne meurt pas, qu'y a-t-il à faire? Il aura la destinée des ennemis du ciel, dit-il. Ce n'est pas que R. Eliézer usait d'échappatoires par ignorance d'une réponse précise à donner ; mais il ne voulait pas affirmer une règle qu'il n'avait pas entendu énoncer par un maître. Selon

1. B., *Kerithôth*, 14a. 2. Torath Cohanim sur *Lévit.*, XVI, § 5. 3. Peut-on l'envoyer par un autre ?

les autres sages, si le messager tombait malade, on se servait d'un autre pour expédier le bouc ; si ce dernier était malade, on le menait à dos d'âne ; enfin, s'il n'était pas mort après avoir été lancé au précipice, on descendait le tuer.

Pendant tout le pontificat de Simon le juste[1], avant d'atteindre la moitié du roc, le bouc était brisé en plusieurs morceaux ; depuis la mort de Simon, le bouc s'échappait au désert, dont les habitants le dévoraient. Pendant tout le règne de ce pontife, le sort amenait dans sa main droite le lot du sacrifice destiné à Dieu (offert au Temple) ; depuis sa mort, les lots variaient, tantôt à droite, tantôt à gauche. Pendant toute sa vie, la lampe occidentale[2] n'a pas cessé de brûler ; depuis sa mort, tantôt elle brûlait, tantôt elle s'éteignait. Aussi longtemps qu'il vécut, la langue de laine rouge suspendue à la tête du bouc blanchit (en signe de pardon) ; depuis sa mort, tantôt elle blanchit, tantôt elle rougit. Durant toute sa vie, le bois une fois dressé sur l'autel, la flamme se développait seule, et après y avoir mis 2 fortes bûches le matin, il n'était plus nécessaire de rien ajouter ; depuis sa mort, au contraire, cette flamme diminuait souvent, et pour l'aviver il fallait sans cesse y ajouter du bois, toute la journée. Pendant toute sa vie, une telle bénédiction semblait répandue sur les 2 pains de proposition et sur celui de la présentation (à la Pentecôte), que chaque cohen en mangeait presque la valeur d'une olive, et qu'avec cela chacun était rassasié, d'autres même en laissaient encore ; mais, depuis sa mort, c'est à peine s'il en revenait à chacun l'équivalent d'un grain de fève, de sorte que les cohanim convenables n'y touchaient pas, et les gourmands seuls (n'hésitant pas à prendre des miettes) tiraient leur part. Aussi, comme il est arrivé à un cohen de Cippori de prendre sa part et celle d'un compagnon, on l'a désormais appelé : Ben-Haafôn (le fils de la fève). C'est de lui qu'a dit le psalmiste (LXXI, 4) : *mon Dieu, délivre-moi de la main du méchant, de la main du pervers et de l'oppresseur* (du ravisseur, du glouton).

On a enseigné : 40 ans avant la destruction du Temple, la lampe occidentale était déjà éteinte, la langue rouge suspendue le Kippour ne blanchissait plus, et le sort portant l'indication du sacrifice destiné à Dieu se présentait à la main gauche ; le soir, on fermait les portes du Temple, et le matin on les trouvait ouvertes (en signe de ruine). O sanctuaire, s'écria R. Yoḥanan b. Zaccaï, pourquoi nous effraies-tu ? Nous savons bien que tu finiras par être renversé, puisqu'il est dit (Zacharie, XI, 1) : *Liban, ouvre tes portes, et le feu consumera tes cédres.* Pendant 40 ans[3], Simon le juste a occupé le pontificat en Israël ; la dernière année de sa vie, il annonça sa mort. Par qui te remplacerons-nous, demandèrent les compagnons ? Par mon fils Neḥonia (Onias III), dit-il, qui est devant vous. On le nomma donc. Mais, comme son frère Simon était jaloux de n'avoir pas été nommé, il le revêtit (par fraude) d'une brassière

1. Tossefta à *Sôta*, ch. 13 ; Derenbourg, *Essai*, etc., p. 47. 2. Toujours entretenue et servant à allumer les autres lampes. 3. B., *Menahôth*, 109b.

(ou genouillères, ἀγκάλη), et lui ceignit les reins d'une étoffe frangée (au lieu de la ceinture pontificale), puis il alla dire de lui : voyez, d'après sa tenue, quel singulier vœu il a fait à son épouse, de s'habiller de vêtements féminins lors de sa nomination à la prêtrise. Pendant qu'on examinait la véracité de son assertion, Onias s'enfuit par le Mont royal vers Alexandrie (pour échapper à la confusion) et fit élever dans cette ville un autel à Dieu. A lui s'applique ce verset (Isaïe, XIX, 19) : *en ce jour, il y aura un autel à l'Éternel au milieu de l'Egypte.* Une telle fin (hétérodoxe) était pour ainsi dire fatale ; car, s'il est arrivé qu'un homme, après avoir dû fuir la suprématie, l'a reconquise finalement, il en sera à plus forte raison de même de celui qui, après avoir momentanément occupé le pouvoir, en est dessaisi [1]. Telle est, dit-on, la version adoptée par R. Méir. Selon R. Juda, au contraire, Simon fut nommé au pontificat [2], et son frère Neḥonia, jaloux de lui, commit à son égard tous les faits précités. Or, si quelqu'un n'ayant jamais eu le pouvoir poussa Israël vers un autel étranger [3], il en sera à plus forte raison de même de celui qui en a été repoussé.

4. On a construit à cet effet un pont spécial, pour échapper aux obsessions des Babyloniens [4], qui venaient tirer les poils du bouc, le harcelant pour hâter son départ, en lui disant : va donc, sors emporter nos péchés. Les plus importants personnages de Jérusalem l'accompagnaient jusqu'à la 1re tente. Or, on dressait dix tentes depuis Jérusalem jusqu'à Çouq [5], soit une distance de 90 *ris*, à raison de 7 1/2 par mille (ou en total 12 milles).

(5). A chaque station, on offrait au messager de la nourriture et de l'eau ; et on l'accompagnait d'un arrêt à l'autre, sauf au dernier ; on ne poussait pas jusqu'à la dernière limite de Çouq, se contentant de s'arrêter de loin pour voir ce qui allait se passer.

Selon les uns, on cachait le corps même du bouc (pour le soustraire) ; selon une autre version, on avait établi [6] un passage surélevé (pour faciliter la sortie). R. Hiya b. Joseph ajoute que les Alexandrins [7] disaient : jusqu'à quand laisserez-vous suspendue au milieu de nous la personnification de nos fautes (pour le harceler) ? — « Les notables l'accompagnaient » est-il dit. On a enseigné [8] : Les 10 tentes étaient échelonnées sur un espace de 12 milles ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, l'espace était seulement de 10 milles. R. Yossé ne lui en attribue que 5, et toutes ces tentes étaient jointes par le symbole de l'*eroub*. Ainsi, dit-il, mon fils Eliézer me demanda l'autorisation de parcourir un espace de 2 milles de chaque tente, par suite de l'eroub (soit un total de 4 milles de séparation réelle entre deux stations). A

1. Littér. : qui y est entré et en est sorti (s'y adonne). 2. Derenbourg, ib., p. 49, n. 3. Enclin à l'idolâtrie. 4. Terme désignant la populace. 5. Neubauer, ib., p. 54. 6. Jér., *Schequalim*, IV, 3 (f. 48a). 7. Autre désignation de la populace. 8. Tossefta à ce tr., ch. 3.

chacune d'elles on offrait au messager à manger et à boire (sans qu'il en eût besoin), pour lui donner des forces et l'encourager ; car le mauvais penchant désire toujours le plus ce qui lui est interdit[1]. Ainsi, R. Mena alla, un jour de Kippour, rendre visite à R. Hagaï, qui était malade, et lui dit qu'il avait soif. Tu peux boire, dit R. Mena; puis, il le quitta. Au bout d'une heure, il revint et lui demanda s'il avait satisfait sa soif. Du moment où tu m'as permis de boire, dit R. Ḥagaï, la soif m'a quitté. R. Ḥiya b. Aba raconte le fait suivant : comme un homme passait un jour de Kippour sur la place publique avec sa fille, elle dit à son père avoir très soif. Attends un peu, lui répondit-il. A la suite d'une nouvelle demande, suivie de la même réponse, elle mourut (preuve qu'il eût mieux valu le lui permettre, et elle s'en serait peut-être passée). Aussi, lorsque la prière de *Moussaph* était achevée en ce jour à la synagogue, R. Aḥa disait au public : mes frères, que ceux qui ont des enfants chez eux rentrent leur donner à manger, pour éviter tout danger.

5. Que faisait le messager? (Qu'y avait-il à voir?) Il partageait en deux parts une langue de laine écarlate, dont la moitié était attachée au roc et l'autre moitié aux cornes du bouc ; puis il le poussait en arrière dans le précipice, d'où l'animal tombait, en roulant, et avant d'être parvenu à mi-chemin du fond, il était mis en pièces. Le messager allait alors s'asseoir sous la première tente voisine, jusqu'à la nuit. A partir de quel moment ses vêtements étaient-ils impurs? Dès qu'il avait quitté l'enceinte de Jérusalem ; selon R. Simon, depuis le moment où il avait lancé le bouc dans le précipice. — [2].

6. Après livraison du bouc d'Azazel, le pontife se rendait auprès du taureau et du bouc qui doivent être brulés ; il les écorchait, enlevait les entrailles, les plaçait dans un bassin, les faisait fumer sur l'autel, puis on suspendait les victimes sur des tiges de bois pour les porter de là au lieu de combustion. A partir de quel moment les vêtements de ces derniers servants devenaient-ils impurs? Dès qu'ils quittaient l'enceinte du portique; selon R. Simon, lorsque la majeure partie est enveloppée de flammes.

Selon une version, dès l'expédition du bouc d'Azazel, le pontife se rendait auprès du taureau et du bouc, accomplir le cérémonial ; selon une autre version, il devait à ce moment lire la section biblique relatant le service officiel du Kippour. R. Ḥanania invoque en faveur de la première version, qui est celle de la Mischnâ, les versets suivants (Lévit. XVI, 27) : *celui qui a conduit le bouc à Azazel devra laver ses vêtements;* puis, aussitôt après (28) : *le taureau d'expiation et le bouc d'expiation... seront portés au dehors et brûlés.* Ceci ne prouve rien, dit R. Mena, et la seconde version peut également être admissible, sans prendre l'ordre biblique à la lettre. Ainsi, il arrive

1. Jér., *Nedarim*, IX, 1 (f. 41b). 2. La Guemara sur ce § est reproduite du tr. *Sabbat*, IX, 3, traduite t. IV, p. 122.

que lorsque quelqu'un est en voyage et doit se rendre de Tibériade à Cippori, quoiqu'il soit encore dans la première localité, on dit de lui qu'il se trouve déjà à Cippori. R. Zeriqan dit que R. Zeira demanda : Lorsque les taureaux et les boucs qui doivent être brûlés au dehors sont devenus impurs, est-ce que la combustion est admise à titre de précepte[1] ? Cette question n'a sa raison d'être que lorsque ces sacrifices sont devenus impurs avant l'aspersion du sang (avant l'instant de les emporter au dehors) ; mais si l'impureté est survenue après l'aspersion, on leur appliquera le commandement biblique « en son temps », et la combustion aura lieu dès lors sans obstacle, fût-ce un samedi et fussent-ils impurs. Toutefois, répliqua R. Yossé, ceci ne prouve rien pour la présente question au sujet de ce qu'il y a à brûler, car la déduction à tirer du terme « en son temps » n'est applicable qu'aux cérémonies dont le moment est limité. Quoi ! s'écria R. Mena, mon maître R. Yossé ne s'est-il pas retenu d'opposer une telle objection, lorsqu'il s'agit d'offrandes à époque déterminée? Je maintiens l'observation, dit R. Yossé, pour le taureau qu'offre le cohen préposé à la guerre, ou pour le sacrifice expiatoire du péché d'ignorance d'une assemblée (en ces cas, il n'y a pas de limite de temps).

R. Zeriqan dit encore à R. Yossé : R. Aboun b. Ḥiya dit que R. Eliézer a demandé : si du taureau, ou du bouc, devant être brûlés[2], la majeure partie du membre qui constitue la plus forte part de l'ensemble se trouve sortie, tiendra-t-on compte de ce déplacement pour déclarer le tout devenu impropre et bon à brûler, ou non ? Or, on vient de déclarer que tout dépend de la majorité, et il va sans dire qu'en un tel cas de sortie complète par ce membre, on se réglera d'après celui-ci ; mais il s'agit de savoir quelle est la règle si les membres sont sortis un à un, et qu'en dernier lieu la majeure partie d'un membre sorti a constitué la majorité du total. R. Ḥiya b. Aba dit que R. Eleazar demanda : si l'on a porté hors du portique des membres du taureau ou du bouc, destinés à être brûlés, et qu'ensuite on les a rapportés, est-ce que les vêtements de ce porteur sont impurs, ou non ? Il est évident qu'au retour les vêtements ne deviennent pas impurs ; il s'agit seulement de savoir s'ils le deviennent en raison du commencement de sortie? Cette question est inutile, observa R. Aba, puisque la Mischnâ dit[3] : on portait la victime sur des barres ; les premiers allaient hors du portique, les derniers n'en sortaient pas ; aussi, les premiers avaient des vêtements devenus impurs, non les derniers, à moins d'être tous sortis, auquel cas tous deviennent impurs (à plus forte raison ce n'est pas une sortie, et n'entraîne pas l'impureté, en cas de retour ?) Là c'est différent, répond R. Judan, père de R. Matnia, comme il est écrit (*ibid.*) : *il portera le taureau au dehors*, il faut, pour l'impureté, que la même personne soit restée dehors (non en cas de retour). R. Jérémie dit que R. Eliézer demanda : si le taureau ou le bouc qui doivent être brûlés au dehors ont été emportés avant le moment prescrit à cet effet, sont-ils déclarés impropres à ce service, ou cela

1. Comme tel, les brûlera-t-on au dehors, ou — comme sacrifices impropres — les brûlera-t-on dans le portique ? 2. Tr. *Zebahim*, XII, 5. 3. Ibid., § 6.

ne fait-il rien, en raison de l'obligation du transport final? Cette question est seulement nécessaire, selon R. Simon b. Lakisch, non d'après R. Yoḥanan (qui, évidemment, ne les déclare pas impropres). C'est qu'il y a entre eux, la discussion suivante [1] : si l'on égorge à l'intérieur du Temple le sacrifice d'action de grâce, tandis que l'on a hors de l'enceinte les pains qui doivent l'accompagner, le pain n'est pas déclaré sacré; selon R. Yoḥanan, il faudrait que ces pains soient placés hors de l'enceinte de Jérusalem pour ne pas être admis comme sacrés (après la déclaration verbale) ; selon R. Simon b. Lakisch, on entend par enceinte celle du portique du temple. Or, ce dernier est conforme à l'avis qu'il a exprimé ailleurs, puisque R. Amé a dit en son nom [2] : Si de la chair de sacrifices pacifiques (saintetés peu graves) a été portée au dehors, puis rentrée (avant l'aspersion du sang), ces membres seront déclarés impropres en raison de leur transport au dehors, et l'aspersion faite plus tard ne suffira plus pour les valider (tandis que, selon R. Yoḥanan, qui étend la limite jusqu'au mur de la ville, il n'y a pas d'invalidité en ce cas). Il se peut, réplique R. Yossé, que, même selon R. Yoḥanan, il soit nécessaire de poser la question si les membres à brûler, une fois portés au dehors, sont déclarés impropres; car, s'il est vrai que toute l'enceinte jérusalémite suffit comme limite aux saintetés inférieures (comme les pains d'action de grâce), elle ne suffit pas aux saintetés de premier ordre (qu'il est question ici de brûler) ; hors de l'enceinte jérusalémite, il n'y a plus de limite ni pour les saintetés supérieures ni pour les inférieures (Il y a donc lieu, même selon R. Yoḥanan, de poser la question faite par R. Éliézer). Non, dit R. Ména à R. Yossé, il n'y a pas de limite absolue (restreinte au portique) pour ces saintetés (et cela va sans dire, selon R. Yoḥanan, que la sortie ne les rend pas impropres). R. Éléazar demanda encore : est-ce que le taureau et le bouc devant être brûlés rendent impur ce qu'ils touchent, si même il n'y a pas eu d'appropriation par l'eau (facilitant la contagion), et sans avoir touché aucune impureté, en raison de ce que plus tard (à la combustion) une impureté plus grave leur sera inhérente? S'il en était ainsi, objecta Samuel de Cappadoce (que d'avance on tient compte de cette impureté future), on devrait considérer comme impures leurs entrailles (pourtant on les fait fumer sur l'autel) ; et ce n'est pas à dire que la question est posée au cas où, dès l'égorgement, les entrailles ont été placées à part (à l'abri de cette chair qui sera impure), puisqu'il en sera de même en cas de non séparation, comme il a été enseigné: l'eau de lustration (qui rend impur celui qui en use) ne donne pas une impureté telle, que celle-ci rejaillisse encore sur un autre objet. R. Jérémie fit l'objection suivante [3] : comment peut-on faire valoir que les dites chairs à brûler n'ont pas en réalité d'impureté propre, puisqu'une charogne d'oiseau pur rend impurs les comestibles qu'elle touche, même sans appropriation par l'eau, ni par le contact d'aucune impureté, en

1. Tr. *Menahôth*, VIII, 3. 2. B., *Pesahim*, 89b. 3. B., *Houllin*, 121a. Cf. Mischnâ, tr. *Taharôth*, I, 1.

raison de l'impureté grave qui l'affectera finalement? (En quoi donc le cas des chairs à brûler du taureau et du bouc diffère-t-il?) C'est que, répond R. Yossé, pour la charogne d'oiseau pur, il n'y pas une limite d'espace, comme elle est assignée pour les dites chairs à brûler. Mais, objecta R. Ména, on peut invoquer aussi qu'il y a une limite pour la charogne d'oiseau, c'est l'homme qui l'aurait mangée; la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'en amenant un chien, revêtu d'habits, à qui l'on ferait manger de la charogne d'oiseau pur, il en résulterait certes que ses habits seraient impurs avant l'arrivée du manger au gosier (le fait seul du manger constitue la limite). R. Éliézer du midi remarque qu'il y a cependant une différence entre les dites chairs à brûler et la charogne d'oiseau pur: pour cette dernière, il n'y a pas de limite locale (et partout, dès que l'on en mange, les habits deviennent impurs); tandis que, pour les dites chairs, l'impureté naît hors de l'enceinte jérusalémite.

R. Eléazar dit : si l'on a égorgé le taureau et le bouc à brûler, en ayant la pensée de verser seulement le sang au lendemain, c'est un sacrifice rejeté (par la pensée défectueuse), ainsi qu'au cas où l'on s'est proposé de brûler les entrailles le lendemain; mais il n'est pas rejeté si l'on avait le projet de brûler seulement les chairs le lendemain[1], car il n'y a là de pensée défectueuse, ni pour la consommation de l'homme, ni pour celle de l'autel. R. Saméi demanda: si les entrailles ont été perdues (et non fumées sur l'autel), peut-on asperger le sang eu égard à ce que la chair subsiste (et sera brûlée)? Il a posé cette question, parce qu'il n'a pas connu l'opinion de R. Eliézer, disant : le rejet par la pensée de la combustion des chairs remise au lendemain n'est pas un obstacle, parce qu'il ne s'oppose ni à la consommation de l'homme, ni à celle de l'autel (ceci est une preuve que la combustion des chairs importe peu, et ne peut pas justifier l'aspersion du sang). R. Zaccaï a enseigné : si un simple israélite accomplit cette combustion des chairs, ses habits seront impurs, et cela va sans dire; il s'agit seulement de savoir s'ils restent purs lorsqu'il a brûlé ces chairs la nuit? Oui, par raisonnement *a fortiori*; puisque la combustion des entrailles, qui ne peut pas être faite par un étranger, peut pourtant avoir lieu la nuit; à plus forte raison est-il permis de brûler la nuit lesdites chairs, opération pouvant être faite par un étranger (et puisqu'elle est régulière, les habits deviennent impurs à toute heure). Comme il est dit : « celui qui les brûlera sera impur » (ib, 28), ce ne sera ni celui qui met le feu, ni celui qui range le bois; on nomme donc « celui qui brûle » l'homme qui tisonne, qui contribue à la combustion. Ceci prouve, dit R. Yossé, que celui qui concourt pendant la combustion aura des vêtements impurs. R. Amé dit au nom de R. Eliézer: il suffit de retourner sur le feu un morceau de chair de la grandeur d'une olive, pour que les vêtements deviennent impurs; cela va sans dire, et il s'agit seulement de savoir si l'impureté naît aussi au cas où le cohen, placé encore à l'intérieur de l'enceinte, est armé d'une tige avec laquelle il retourne au dehors ce morceau de chair sur le feu? On peut répondre à cette question

1. B., *Zebahim*, 104b.

par ceci : de l'expression biblique, « il l'emportera au dehors et brûlera » (ib. 27), on conclut que parce que l'action d'emporter est complète *au dehors*, de même la combustion ne rend impur qu'au dehors. Hiskia a enseigné là-bas (à Babylone) : par l'expression biblique « il sera impur jusqu'au soir » (dite de celui qui brûle la vache rousse, Nombres, XIX, 8), on englobe aussi dans cette impureté celui qui concourt à cette combustion ; de même ici, pour lesdites chairs, on a demandé si un tel individu est impliqué dans l'impureté de ce genre.

7. A l'arrivée du bouc au désert, on l'annonçait au pontife ; pour faire connaître l'arrivée du bouc à destination, on avait placé des sentinelles, διάδοχοι, qui agitaient des étoffes, afin d'annoncer l'arrivée. Selon R. Juda, on pouvait le savoir par la supputation du temps représentant le trajet de trois milles, puisque de Jérusalem à Beth-Horon il y avait un mille (soit ensemble 3 milles), pour l'arrivée du bouc au désert. R. Ismaël dit : il y avait un bien meilleur signe encore, une langue d'écarlate était attachée à la porte du sanctuaire, et dès que le bouc était parvenu au désert, cette langue de laine blanchissait, selon ces mots (Isaïe, I, 18) : Quand même vos péchés seraient comme le cramoisi, ils blanchiront comme la neige.

On nomme דירכא celui qui est placé vis-à-vis, en sentinelle (selon le terme analogue d'Ezéchiel, XXVI, 9).

CHAPITRE VII

1. Le pontife passait ensuite à la lecture de la section biblique concernant le Kippour ; s'il voulait revêtir à cet effet son costume de lin fin, il le pouvait ; si non, il se couvrait de son manteau (stola) blanc. Le servant de la synagogue prenait le rouleau, le remettait au président de l'assemblée, qui le passait au vice-président, lequel le donnait au pontife. Celui-ci debout le recevait, lisait deux sections du Lévitique (XVI entier et XXIII, 27-32) ; puis il roulait le livre de la loi (le refermait), le mettait dans son sein, en disant : Bien plus que je ne vous ai lu se trouve écrit là. Enfin, il récitait verbalement un autre passage du Pentateuque (Nombres, XXIX, 7-11), à la suite de quoi il récitait huit bénédictions, se terminant par les formules « sur la loi, le culte, l'action de grâce, le pardon des péchés, le sanctuaire, Israël, les pontifes, le reste de la prière ». Celui qui voyait le pontife procéder à ces lectures ne pouvait pas assister à la combustion des chairs du taureau et du bouc à brûler ; ou s'il voyait cette dernière opération, il n'assistait pas à la lecture. Ce n'est pas que c'était interdit ; mais il y avait une grande distance entre les emplacements où chacune de ces cérémonies avait lieu simultanément.

D'où sait-on que c'est un devoir de lire en ce jour la section relative au Kippour? C'est que, dit R. Idi au nom de R. Isaac, puisqu'il est déjà écrit (Lévit. XVI, 34) : *il fit*, les paroles suivantes, « comme l'Eternel l'avait ordonné à Moïse », seraient superflues, si elles n'avaient pour but de prescrire la lecture de ce chapitre. R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : ce reliquat de service sera accompli en costume blanc. En effet, dit R. Matna, la Mischnâ le dit formellement par ces mots : « si non, il revêtira son manteau blanc ». R. Yossé demanda : pourquoi le pontife peut-il faire cette lecture sans être revêtu du costume officiel blanc? La raison ne saurait être qu'elle a lieu hors du sanctuaire (dans le portique); puisque, pour l'égorgement, qui a aussi lieu au dehors, le pontife revêt le grand costume orné d'or? En effet, répond R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, s'il veut accomplir cette lecture revêtu du costume d'or, il le peut, de même qu'il peut revêtir à cet effet le costume blanc. On trouve également que cette latitude de pouvoir revêtir n'importe quel costume existe aussi pour l'égorgement des victimes. En tous lieux [1] il est dit que pour faire honneur à la loi, on se rendra auprès d'elle; comment donc se fait-il qu'ici on l'amène au lecteur? Comme il s'agit ici de personnages importants (les premiers de l'assemblée), c'est un honneur réciproque (entre la loi et ces personnes) d'être portée ainsi en cérémonie de l'un à l'autre. De même, en Babylonie, on porte le rouleau de la loi aux chefs de la captivité (dont le degré de suprématie est inférieur aux personnages nommés ici); c'est que, dit R. Yossa b. R. Aboun, comme ils représentent la postérité de la race de David, on agit à leur égard comme envers leurs ancêtres.

On a enseigné ailleurs [2] : en lisant des Prophètes, on peut sauter d'un passage à l'autre, non en lisant le Pentateuque; ou encore, c'est permis dans le même prophète, non en passant à un autre prophète (ce serait un trop grand manque de suite), ne faisant d'exception qu'à l'égard des douze petits prophètes. On ne devra pas sauter d'un passage à l'autre en lisant le Pentateuque; car, dit R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, on ne doit pas se mettre à rouler le livre de la Loi en public (pour ces transitions de passages). Mais, objecta R. Yossa, ne peut-il pas arriver que la transition soit très courte, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire d'enrouler le livre? C'est interdit, pour que le public entende seulement la lecture du texte faite dans l'ordre régulier où il se suit. Mais n'a-t-on pas dit, dans la Mischnâ, que le pontife lit au Kippour deux sections détachées qui ne se suivent pas? Là, il y a une exception, parce que les deux chapitres traitent de la solennité du jour; et ce qui le prouve, c'est qu'au dire de R. Simon b. Lakisch, il n'arrive jamais, en dehors du présent cas, de faire une lecture verbale. R. Yossa fit la recommandation suivante à Bar-Oula, servant de la synagogue des Babyloniens : s'il t'arrive de n'avoir qu'un rouleau de la Loi, dans lequel il faille lire deux passages divers du texte, tu le dérouleras devant le rideau de l'arche sainte (pour retrouver le second passage hors de la vue du public);

1. Jér., *Meghilla*, IV, 5; *Sôta*, VII, 6 (f. 22a). 2. *Meghilla*, IV, 5 (f. 75b).

si tu en as deux, tu remettras le premier à l'arche sainte au moment de prendre le second rouleau (préparé au passage à lire). — « Il récitera à la suite, dit la Mischnâ, huit bénédictions, se terminant par ces formules ». 1° Pour la Loi, on dit : « Sois loué, Éternel, qui as fait choix de la Loi »? 2° Pour le culte : « car toi seul nous craignons et adorons. » 3° Pour l'action de grâce : « O toi, le bon, tu es digne de louanges. » 4° Pour le pardon des péchés : « qui pardonnes les iniquités de ton peuple, la maison d'Israël, avec miséricorde. » 5° Pour le Temple : « qui as fait choix du Temple ; » selon R. Idi, on ajoute : « qui résides à Sion. » 6° Pour Israël : « qui as fait choix d'Israël. » 7° Pour les pontifes : « qui as fait choix des Cohanim. » 8° Pour le reste de la prière, des invocations et des supplications : « Secours, Éternel, ton peuple d'Israël, qui a besoin d'être secouru par toi ; sois loué, ô Éternel, qui exauces la prière[1].»

2. (3). Si le pontife a fait la lecture en costume de lin fin, il se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte et s'essuie le corps. On lui apporte le costume orné d'or ; il le revêt, se lave les mains et les pieds, sort, offre son bélier particulier, celui du peuple et les sept agneaux sans défaut. Tel est l'avis de R. Eliézer. R. Akiba dit : avec le sacrifice quotidien du matin, on offrait le taureau servant d'holocauste ; et le bouc devant être sacrifié sur l'autel extérieur, était présenté en même temps que le sacrifice quotidien du soir. Il se lave ensuite les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte, s'essuie, fait apporter le costume blanc qu'il revêt, se lave de nouveau les mains et les pieds.

(5). Il entre au sanctuaire pour emporter la pelle et l'encensoir, se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend se baigner, remonte, s'essuie, se fait apporter le costume orné d'or, le revêt, se lave les mains et les pieds, entre au saint des saints, fait fumer l'encens, apprête le luminaire, se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte, s'essuie, se fait apporter ses propres vêtements usuels et les revêt. On l'accompagne jusqu'à sa maison, et là il donne une grande fête à tous ses amis, heureux d'avoir rempli ce saint office et d'en être sorti en paix.

R. Yoḥanan dit : l'ordre exposé dans la Mischnâ l'est ainsi selon l'avis de R. Eliézer et de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, tous les sacrifices spéciaux à la solennité du Kippour seront présentés vers le moment d'offrir le quotidien du soir. Selon R. Houna au nom de R. Joseph, l'avis de R. Eliézer est conforme à l'école de Schammaï : comme celle-ci déclare[2] qu'en cas de simultanéité entre le devoir fréquent et la sanctification de la solennité

1. Ces diverses formules finales subsistent dans la liturgie de la synagogue actuelle.
2. Jér., *Berakhôth*, VIII, 1 (t. I, pp. 138-9) ; *Pesahim*, X, 2.

du jour, cette dernière l'emporte sur l'autre ; de même ici R. Eliézer admet cet avis et fait passer la particularité spéciale au Kippour avant le sacrifice quotidien. Voici comment : le service spécial à la solennité du jour la sanctifie, et les sacrifices supplémentaires de la fête sont constants ; il faut, en ce cas, faire passer le sacrifice spécial à la solennité avant les suppléments de fête. Le taureau, le bélier et les sept agneaux sans défaut, devaient être présentés en même temps que le sacrifice quotidien du matin (à titre d'holocaustes) ; tout le reste était offert avec le sacrifice quotidien du soir. Selon R. Simon b. Lakisch, voici le motif de cette opinion : il s'agit de rapprocher ensemble tous les holocaustes (comme le quotidien du matin) et tous les sacrifices expiatoires (en joignant le bouc, offert au dehors, au taureau et au bouc de l'intérieur). Selon une autre version, le taureau, les béliers, savoir le bélier particulier au pontife et le bélier du peuple, plus les sept agneaux, devaient être offerts avec le sacrifice quotidien du matin ; le reste était présenté avec celui du soir. Quant à l'opinion de l'autre interlocuteur, qui a dit de procéder successivement aux offrandes, elle se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 24) : *il sortira, accomplira son holocauste et celui du peuple*, savoir les *béliers* dits au commencement de cette section (ibid. 3 et 5). Pourquoi, demanda R. Aboun b. Ḥiya, est-il dit que le bouc du dehors devra être sacrifié ensuite, puis celui de l'intérieur ? C'est qu'au sujet de ce dernier, il est écrit (Nombres, XXIX, 11) : *outre le sacrifice expiatoire du Kippour*, ce qui semble impliquer que l'offre de ce sacrifice expiatoire spécial a déjà eu lieu.

Il est dit (Lévit. XVI, 23) : *Aron se rendra à la tente d'assignation.* De quelle occupation venait-il ? De se livrer à la lecture officielle, et il allait procéder au transport de la pelle et de l'encensoir. Puis, il est écrit (ib. 24) : *il sortait accomplir son holocauste et celui du peuple.* Comment donc se fait-il qu'ici l'on prétende faire procéder à l'offre de cet holocauste avec le quotidien du matin ? En outre, R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit que, selon l'aveu unanime de tous, le transport de la pelle et de l'encensoir avait lieu après l'offre du sacrifice quotidien du soir, tandis qu'ici l'on prétend que cet office avait lieu plus tôt ? En effet, dit R. Yossa b. Hanina, toute la section biblique énonce l'ordre régulier du service de la solennité, sauf ce qui concerne l'encens (il devrait être rappelé en dernier lieu). On peut même expliquer, dit R. Yossé, que la section biblique renferme tout l'ordre régulier du service : ainsi le verset « Aron se rend à la tente d'assignation » indique (avec la suite) que le pontife passait successivement du premier lavage des mains et des pieds au dernier lavage (par les diverses séries du service, sans que la question du sacrifice des holocaustes soit énoncée à sa place absolue). R. Mena demanda en présence de R. Yossé : pourquoi ne pas dire que chaque habillement nouveau est accompagné de deux ablutions, avant et après, de façon qu'il n'y en ait plus après le dernier déshabiller ? Cette hypothèse (de supposer que cette dernière ablution n'est pas due), fut-il répondu, est inadmissible ; il y a là cette différence que le verset dit textuellement : « il vient, il sort, et retire les vêtements de lin, » sans qu'il ait été

question de les revêtir [1]. Or, on ne saurait supposer qu'il soit parlé de déshabiller, sans qu'il soit question de se revêtir ; et s'il est dit expressément (ensuite) « il revêtira », c'est pour établir une corrélation entre l'action de s'habiller et celle de se déshabiller, afin d'indiquer que, pour l'une comme pour l'autre, le lavage des pieds et des mains est exigible. R. Éliézer ajoute : l'expression « revêtira » a pour but de nous enseigner que, pour une autre partie du service officiel, il fallait se revêtir du costume officiel blanc, savoir pour le transport de la pelle et de l'encensoir. Il est reconnu par tous et en commun accord, dit R Yoḥanan, que ce transport de la pelle et de l'encensoir a lieu après le sacrifice quotidien de l'après-midi. Pourquoi, en cette solennité du Kippour [2], le pontife revêtait-il un costume blanc (non d'or)? R. Ḥiya b. Aba dit qu'il y a là une comparaison entre le service d'en haut et celui d'en bas ; comme il est dit à l'égard du ciel (Ezéchiel, IX, 2) : *un homme était au milieu revêtu de lin*, de même il est écrit, pour le service du Kippour au temple (Lévit. XVI, 4) : *il revêtira une tunique de lin sacré.*

7. Le grand prêtre se sert de 8 vêtements ; le simple, de 4, savoir : la tunique, le caleçon, le turban (tiare), la ceinture ; à ceux-ci le pontife ajoute le rational, l'ephod (surplis), le manteau et le frontal. Dans cette tenue, on consultait l'oracle des Ourim et Toumim, que du reste on n'évoquait pas pour un homme simple (le premier venu), mais seulement pour le roi, ou le tribunal, ou pour l'usage de la communauté.

Pourquoi le grand prêtre était-il revêtu de 8 objets? R. Ḥanania, compagnon des rabbins, dit qu'ils rappellent les 8 jours au bout desquels a lieu la circoncision, selon ces mots (Malakhi, II, 4) : *mon alliance* (circoncision) *était avec lui.* Pourquoi ne porte-t-il pas de tissu d'or? Pour éviter cet emblême de l'orgueil ; c'est-à-dire, selon R. Simon, pour *ne pas se parer devant le roi* (Prov. XXV, 6) ; selon R. Lévi [3], l'accusateur (κατήγορος) ne peut pas être en même temps défenseur, συνήγορος, puisque peu auparavant l'or avait été un instrument d'idolâtrie ; comme il est dit (Exode, XXXII, 31) : *ils se firent des idoles d'or*, il serait déplacé de revêtir des tissus d'or pour servir Dieu. R. Ḥiya déduit de l'expression « il les revêtira » (Lévit. XVI, 4), que ces vêtements doivent désormais vieillir là [4] ; on les enfouissait sur place, où ils pourrissaient, ne pouvant plus servir à la solennité suivante du Kippour. On a enseigné que, selon R. Dossa, ils peuvent encore servir à un simple cohen. Un autre enseignement attribue à Rabbi 2 réponses sur ce sujet, l'une relative aux vêtements du grand-prêtre, l'autre à ceux du simple cohen. Sans contestation entre Rabbi et son interlocuteur R. Éliézer b. R. Simon, il est admis d'un commun accord que la ceinture du grand-prêtre, le jour du Kippour, était en lin fin, tandis que le reste de l'année elle était composée de ma-

1. Cf. ci-dessus, III, 6. 2. Midrasch Rabba sur *Lévitique*, ch. 21. 3. B., *Rosch ha-schana*, 26a. 4. En retournant la 1re syllabe de ולבשם, on obtient ce sens.

tières diverses [1] ; la divergence d'avis est seulement applicable à celle du simple cohen : selon Rabbi, elle était composée de matières diverses, selon R. Éliézer, elle était de lin. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, dit que Rabbi fonde son avis sur ce qu'il est dit (Exode, XXIX, 35): *Tu feras ainsi à Aron et ses fils, selon tout ce que je t'ai ordonné* ; or, comme les vêtements d'Aron se composaient de matières diverses, il en est de même pour ses enfants. A cette remarque, R. Éliézer répond qu'il explique le verset dans ce sens que les enfants doivent être revêtus d'objets qui leur conviennent, aussi bien qu'au père (en lin).

R. Simon dit [2] : comme les sacrifices servent à expier des fautes, il en sera de même des vêtements [3], savoir : la tunique, les caleçons, le turban, la ceinture. La tunique rachetait la faute de ceux qui se vêtent d'hétérogènes (étoffes interdites); selon d'autres, elle rachète le crime du meurtre, comme il est dit de Joseph et ses frères (Genèse, XXXVII, 31) : *ils trempèrent la tunique dans le sang*. Le caleçon rachetait la faute des relations illicites, comme il est dit (Exode, XXVIII, 42) : *Fais leur des caleçons en lin pour couvrir la nudité de leur chair*. Le turban rachetait la faute des gens orgeuilleux, comme il est dit (ib. XXIX, 6) : *tu mettras le turban sur la tête* (qu'il soit pardonné à ceux qui veulent être en tête). La ceinture creuse servait à racheter la faute des voleurs, qui agissent en secret ; ou, selon d'autres, elle servait au pardon des gens tortueux et calomniateurs ; car, dit R. Lévi, cette dernière pièce avait une longueur de 32 coudées, que l'on enroulait plusieurs fois autour du corps. Le rational rachetait la faute des juges iniques, comme il est dit (ib. XXVIII, 15) : *tu feras un rational de justice*. Le surplis rachetait la faute de l'idolâtrie, comme il est dit (Osée, III, 4) : *sans ephod, ni idoles* (l'un annule les autres). Quant au manteau, R. Simon dit, au nom de R. Jonathan de Beth-Gobrin : pour 2 objets, il ne paraissait pas y avoir en principe la possibilité du pardon, et plus tard, cependant, la Loi a fixé le pardon ; ce sont la médisance et le meurtre involontaire. Or, pour le premier, il y a les clochettes du manteau pontifical, puisqu'il est dit (Exode, XXVIII, 35) : *il sera sur Aron pendant le service, et l'on entendra sa voix* ; c'est-à-dire, cette voix des clochettes fera pardonner la voix émise pour calomnier. De même, pour le meurtre, on aurait supposé que c'est une faute irrémissible, et cependant elle sera oubliée à la mort du grand-prêtre, comme il est dit (Nombres, XXXI, 25) : *il restera là* (dans la ville de refuge) *jusqu'à la mort du pontife*. A quoi R. Éliézer b. Jacob objecta : il est question du pardon au moyen du sacrifice accompli à l'intérieur [4], comme pour l'extérieur [5]. Or, comme le sacrifice d'une jeune génisse fait au dehors (sur le lieu du crime) sert d'expiation, est-ce que de même celui qui est accompli à l'intérieur par le pontife rachète le meurtre ?

1. Un composé de laine et de fil. 2. Dans l'édition de Venise et celles qui suivent ce modèle, le § 5 commence ici. 3. Midrasch Rabba à *Lévit.*, ch. 10; sur le *Cantique*, ch. 4. 4. Les sacrifices de péché offerts au Temple. 5. La génisse offerte pour le meurtre dont l'auteur est inconnu.

Non, il y a cette distinction qu'en ce dernier cas il s'agit seulement d'un crime involontaire. Comment établir une comparaison avec la cérémonie de la génisse, fut-il répliqué, puisqu'on l'immole aussi bien pour le meurtre involontaire que pour le crime prémédité ? (Est-ce à dire, par conséquent, que le sacrifice du grand-prêtre rachète aussi le crime volontaire?) Non, dit R. Yossé, il y a cette différence que le sacrifice pontifical s'applique à un meurtre connu mais involontaire ; tandis que la cérémonie de la génisse se rapporte à un crime dont on ne connaît pas l'auteur. — Le port de la lame frontale (par le pontife) doit racheter la faute des blasphémateurs de Dieu ; ou, selon d'autres, celle des effrontés. On s'explique qu'il soit question des premiers, car l'expression employée au sujet de Goliath (I, Sam. XVII, 49), *la pierre s'enfonça dans son front*, y fait allusion (le punissant de ses blasphèmes contre Israël) ; et il est dit de ce frontal du pontife (Exode, XXVIII, 38) : *il sera toujours sur son front.* Il peut aussi se référer aux effrontés, selon ce verset (Jérémie, III, 3) : *tu avais le front* (impudique) *d'une courtisane.*

L'oracle qui se trouvait sur l'ephôd du pontife était appelé *Ourim* (lumière), parce qu'il éclairait Israël, et *Toumim* (simplicité), parce qu'il aplanissait la voie devant les israélites en marche, lorsqu'ils étaient innocents (et qu'ils le méritaient). Ainsi, par sa faute (à une époque où Israël était en faute), la nation fut battue sur la colline de Benjamin. C'est tout autrement, s'écria R. Juda, ce fait n'est pas imputable à l'oracle ; car, à la première demande, il répondit (simplement à Israël) : *monte*, sans parler de victoire finale, et le peuple fut battu, tandis qu'à la seconde fois, l'oracle promit en outre la victoire. « On ne devra pas lui adresser 2 questions à la fois, » est-il dit. En cas de fait accompli, selon l'un, il sera répondu au premier point, non au 2e ; selon un autre, il sera répondu au 2e, non au 1er ; selon une autre version enfin, il ne sera répondu sur aucun point. Le 1er avis est fondé sur ce qu'il est dit (I Sam. XXIII, 10 et 11) : *Et David dit : O Eternel Dieu d'Israël, ton serviteur a entendu dire que Saül cherche à entrer dans Kéila, etc.; les chefs de Kéila me livreront-ils entre ses mains ? Saül descendera-t-il etc.* Or, David ne s'est pas exprimé comme il convient, et il aurait dû commencer par demander si Saül descendra, puis s'il sera livré (la réponse, sur le 1er point, fut : il descendra). Le 2e avis exprimé ici se fonde sur ce qu'il est dit aussitôt après (ib. 12) : *David demanda encore si les chefs le livreront, et l'Éternel répondit : ils te livreront.* Enfin, l'avis disant qu'en ce cas il n'y aura aucune réponse, est fondé sur ce qu'il est dit (ib, XXX, 8) : *David demanda à Dieu, en ces termes, poursuivrai-je cette troupe ? L'atteindrai-je ?* Aussi, David en demanda pardon, disant (ib. XXIII, 11) : *Éternel, Dieu d'Israël, dis, je te prie, à ton serviteur*, etc. Il en résulte toutefois que, pour 2 questions faites par David, il reçut 2 réponses, comme il est dit (ib XXX, 8) : *poursuis-le, tu l'atteindras, tu seras sauvé.* Selon les uns, la réponse de l'oracle parvenait par un son perceptible ; selon d'autres, des lettres (gravées sur le rational) ressortaient en relief (et leur ensemble formait la réponse). La première version paraît justifiée selon

ce qu'il est dit de Moïse au sanctuaire (Nombres, VII, 39) : *il entendit la voix* (non le peuple) ; mais comment justifier la 2° opinion, puisque l'énoncé des noms des 12 tribus ne comporte pas les lettres ח, צ, ק ? C'est qu'au-dessus d'elles il y avait les noms d'Abraham, Isaac et Jacob (contenant ces lettres). Mais encore manquerait-il le signe ט ? On le trouvait dans l'épigraphe, ainsi conçue en tête : Voici les noms des Tribus d'Israël. »

CHAPITRE VIII

1. Au jour du grand pardon, il est défendu de manger, de boire, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser, d'avoir des relations conjugales. Seuls le roi et la fiancée sont autorisés à se laver la figure (pour ne rien perdre de leur beauté), et une femme en couches peut mettre des sandales, pour ne pas attraper froid. Tel est l'avis de R. Eliézer. Les autres sages s'opposent même à ces exceptions.

Puisque l'infraction de ces défenses est passible de la peine du retranchement, pourquoi est-il seulement dit ici que c'est défendu (comme si c'était peu grave) ? C'est pour indiquer, répond R. Ila, que la défense a lieu même pour la moindre mesure (et la pénalité est applicable au cas de transgression par une certaine quantité). Comme il est écrit (Lévit., XVI, 29) : *vous mortifierez votre corps* (vous jeûnerez), on aurait pu croire que cette mortification consistera à s'asseoir dans un endroit très chaud, ou très froid, afin d'en souffrir ; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *vous ne ferez nul travail.* Ainsi, ailleurs déjà, le travail est défendu ; et, d'autre part, l'abstinence est prescrite [1] ; de cette analogie on déduit que, pour le travail interdit ailleurs (le sabbat), il y a la pénalité du retranchement, comme l'on est passible de cette peine pour certaines défenses de manger, savoir à l'égard des sacrifices rejetés, ou des reliquats d'offrandes. D'où sait-on que la consommation des produits, non encore affranchis des redevances légales, est sujette à la même pénalité ? Cette défense y sera englobée, ledit précepte du jeûne étant exprimé au pluriel. Cette extension de la peine capitale [2], qui s'étend aux produits inaffranchis, s'applique aussi à la charogne (quoiqu'interdite), bien que la consommation de cette dernière (aux jours ordinaires) ne soit pas passible de la mort ; à l'égal de la charogne, interdite par une défense négative, le simple manger profane, non sujet à une telle interdiction, est aussi compris dans ladite pénalité du retranchement. De plus, s'il est vrai que, pour le profane, il n'y a pas d'ordre biblique de se mettre à en manger ; un tel ordre existe pour l'oblation sacerdotale et la seconde dîme, et pourtant toutes deux sont l'objet de la même pénalité. Enfin, en vertu de la même extension, quoique l'oblation et la dîme ne soient pas l'objet de l'interdit de n'en pas laisser, et que cet interdit soit applicable aux saintetés, la consommation de ces dernières au jour du Kippour est non moins défendue.

1. Cf. ci-après, § 3. 2. En cas de rupture du jeûne.

R. Eliézer dit : par la dite expression « vous vous mortifierez », on entend la macération du corps, savoir l'abstinence de manger et de boire. Au nom de R. Ismaël il a été dit que l'on établit une analogie entre ladite expression « vous vous mortifierez » et le verset disant (Deutéron. VIII, 3) : *il te tourmentera et t'affamera* ; comme dans ce second passage, la racine *ana* a le sens d'affamer, il en sera de même de ce terme employé dans le premier verset. D'où sait-on que l'abstinence comprend juste six objets (comme l'expose la Mischnâ)? De ce que la Bible emploie six fois le terme « mortifier » (Lévit. XVI, 29 et 31 ; XXIII, 27 et 29 ; Nombres, XXIX, 7). Mais il n'y a pourtant là que cinq de ces passages comportant la prescription formelle de s'abstenir ? C'est vrai, répond R. Tanḥouma ; seulement l'une d'elles (Lévit. XXIII, 29) peut servir d'allusion à la défense de se laver. — R. Zéira b. Ḥama, ou R. Yossé b. R. Ḥanina, dit au nom de R. Josué b. Lévi[1] : aux jours de jeûne public, on peut se laver le visage, les mains et les pieds, comme d'ordinaire au jeûne du 9 Ab, on peut se laver les mains et seulement se passer de l'eau sur la figure ; au jour du grand pardon, après s'être lavé les mains, on les essuiera avec la serviette, que l'on se passera (ainsi humectée) sur la figure[2]. R. Yôna faisait tremper un vieux linge, سرطوطة[3], et le laissait égoutter dans une cruche (afin de pouvoir au lendemain, jour de Kippour, s'humecter le visage). Mais n'a-t-on pas enseigné[4] qu'il n'y a pas de différence entre le 9 Ab, et les autres jeûnes publics, sauf qu'en certaines localités il est d'usage de ne pas se livrer au travail le 9 Ab? (Pourquoi donc R. Josué b. Lévy établit-il une distinction? question non résolue). Pour se rendre auprès de son maître, ou de sa fille, on peut traverser à la nage un bras de mer, ou un cours d'eau, sans souci de se mouiller; si l'on a sali ses pieds, on peut aussi les tremper dans l'eau, sans que ce soit l'équivalent du lavage. Conformément à cet enseignement, R. Aba et R. Aḥa ont déclaré que, lorsqu'au retour d'un grand voyage on a les pieds fatigués, il est permis de les laver à l'eau. On a enseigné[5] : celui qui est en deuil, ou repoussé de la communauté (pour une faute publique), pourra revêtir des sandales pour faire un grand trajet, à la condition de se déchausser à l'arrivée en ville. Il en sera de même au jour du 9 Ab, ou à tout autre jeûne public —[6].

Au sujet de la défense de se chausser, il est dit: chaque fois que cette interdiction est prononcée, elle est suspendue en faveur de celui qui se met en route ; en arrivant au premier village d'arrêt de la route, on se déchaussera. C'est ainsi qu'agiront l'homme en deuil et l'excommunié[7]. Selon l'avis des uns, on peut sortir en chaussons (impilia) le jour du Kippour ; selon d'autres, c'est interdit. R. Ḥisda dit: le premier, qui l'autorise, parle de chaussons d'étoffe,

1. Jér., *Taanith*, III, 6; B., ib., 13a. 2. Cf. Jér., *Berakhôth*, II, 7. 3. Mot déjà employé au tr. *Kilaïm*, IX, 10, fin (t. II, p. 324). 4. B., *Pesahim*, 54b. 5. B., *Moëd qaton*, 15b. 6. Suit un passage reproduit textuellement du tr. *Maasser schéni*, II, 1, traduit, t. III, pp. 209-10. 7. Jér., *Yebamôth*, XII, 1 (f. 12c).

le second parle de cuir. R. Isaac b. Naḥman, pour se rendre auprès de R. Josué b. Levi la nuit du grand jeûne, alla chez lui en chaussons de feutre (solea). Qu'est-ce cela, lui demanda le rabbi? Excuse-moi, répondit R. Isaac, je suis trop délicat (ἀσθένης) pour marcher nu-pieds. De même, R. Samuel b. Naḥman avait agi ainsi la nuit d'un autre jeûne, pour cause de faiblesse. R. Saméï Ḥamona, sortant la nuit d'un jeûne, se couvrit les pieds de ces chaussons. Un disciple de R. Mena enseigna à l'un de ses parents que les femmes peuvent, au jour de jeûne, porter de tels chaussons. D'où le sais-tu, lui demanda-t-on? De ce que R. Josué b. Lévi agissait ainsi. Ceci ne prouve rien, lui fut-il répliqué, car R. Josué b. Lévi jouissait d'une exception à cause de son état délicat. — « Les relations conjugales sont interdites, » dit la Mischnâ. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisque le bain (souvent exigible après ces relations) est interdit? Il se peut que cette défense ait en vue les localités où l'on ne se baigne pas après cet acte, ou l'époque avant laquelle Ezra a institué l'obligation du bain pour ceux qui sont atteints de blenorrhagie — [1].

Le roi avait l'autorisation de se laver, en raison de ce qu'il est dit (Isaïe, XXXIII, 17) : *Tes yeux verront le roi dans sa splendeur*; et la fiancée, pour ne pas être haïe de son futur. « La femme en couche pourra se chausser, selon l'avis de R. Eliézer. » On avait cru d'abord que cette dernière remarque (selon R. Eliézer) se rapporte seulement à la fin (la chaussure); mais on a trouvé que la discussion concerne aussi le reste.

2. Celui qui, au jour du kippour, mange autant qu'une grosse datte [2], l'équivalent du fruit entier avec le noyau, ou qui boit une gorgée la bouche pleine, est coupable d'infraction au jeûne. Tout ce que l'on a mangé (permis ou interdit) sera joint pour constituer la dite grandeur, ainsi que tous liquides avalés pour former ensemble la mesure prescrite. Cependant, le boire et le manger (en petites quantités) ne seront pas joints pour constituer la mesure interdite.

La mesure adoptée par la Mischnâ, dit R. Yossé, prouve qu'il faut compter en serrant la partie creuse du fruit (ou la bulle collée au noyau); sans quoi, l'on eût dit : l'équivalent du fruit, du noyau, et de la cavité. On a enseigné que R. Simom b. Eleazar adopte même comme mesure la petite datte de Nimrin. Quand à la gorgée, qu'entend-on par là? Est-ce que l'enseignement de la braïtha à ce sujet contredit la Mischna (et parle des deux joues pleines, ou non)? Non, on entend par là une seule gorgée (s'avalant d'un trait). On a enseigné au nom de Schammaï que, par une telle gorgée, on entend une mesure d'un quart de cab (comptée comme moyenne). S'il en est ainsi, demanda R. Ḥiya b. Ada en présence de R. Mena, pourquoi ce cas n'est-il pas enseigné parmi ceux où Schammaï professe un avis moins sévère que Hillel (puisqu'il accorde ici qu'il faut une plus grande mesure que celle de Hillel pour

1. Suit un passage reproduit du tr. *Berakhôth*, III, 4 (t. I, p. 64); cf. Jér., *Taanith*, I, 6 (f. 64d). 2. Cf. *Troumôth*, VI, 1.

qu'il y ait lieu de l'interdire) ? C'est que, fut-il répondu, la gorgée qu'avalerait Ben-Abtiaḥ [1] contient plus d'un quart (et si Hillel se réfère à celle-ci, il accorde une mesure large).

3. Celui qui a mangé et bu dans un même état d'ignorance n'est qu'une fois coupable et passible d'un sacrifice expiatoire ; mais si dans le même état, il a mangé et travaillé, il est deux fois coupable (ce sont deux infractions d'ordre différent). Celui qui a mangé des objets que l'on ne peut pas manger (tellement ils sont mauvais), ou bu un liquide non potable, ou bu une sauce, ou du jus servant à confire, n'est pas coupable. On ne force pas les enfants de jeûner au jour du kippour ; mais on les initie progressivement à ce devoir un an ou deux avant le jour de l'obligation, afin de les habituer à accomplir les préceptes religieux.

Pourquoi n'est-on coupable qu'une fois d'avoir mangé et bu ? C'est que l'action de boire est comprise dans celle de manger (faisant partie du même interdit) — [2].

Il y a un avertissement biblique [3] défendant de travailler en ce jour, conçu en ces termes (Lévit. XXIII, 27) : *vous ne ferez aucun travail* ; et la punition est ainsi énoncée (ib. 28) : *Je perdrai cette personne.* Il y a un avertissement biblique prescrivant le jeûne, en ces termes (ib. 29) : *toute personne qui ne se mortifiera pas* (ne jeûnera pas) et la punition est ainsi énoncée (ibid) : *cette âme sera retranchée.* Il n'y a pas d'avertissement qui défende le travail la nuit de cette solennité, ni de punition prévue, pas plus qu'il n'y a d'avertissement, ni de punition, prescrivant de jeûner en cette nuit. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch, comment cet avertissement aurait-il été formulé ? On ne pouvait pas répéter l'expression « qui ne jeûne pas » (d'où l'on eût conclu à la défense de jeûner), ni « de ne pas manger, » puisque toute défense de manger énoncée dans la Bible a pour mesure l'équivalent d'une olive, tandis qu'ici c'est la valeur d'une datte ? Il eût fallu, dit R. Oschia, que le texte ait les termes « garde-toi, » « afin de ne pas, » et « qui ne jeûne pas. » Mais ces formes ne sont pas non plus admissibles, puisqu'il en résulterait des avertissements ? R. Houna répond que le premier terme a ici le sens d'observer la recommandation faite, comme il est dit ailleurs (Deutéron. XXIV, 8) : *fais attention à la plaie de la lèpre, de bien l'observer, d'agir, etc.* (il n'a donc pas le sens négatif). R. Ḥiya dit que l'on déduit l'existence de l'avertissement du jeûne comme suit : il n'était pas nécessaire de parler de punition pour le travail, car elle pouvait être déduite par analogie du jeûne ; et si pour ce dernier, qui est peu grave, l'infraction est passible du retranchement, à plus forte raison est-elle applicable au travail, qui est un acte plus sévère-

1. Mischnâ, *Kelim*, XVII, 12. 2. Suit un long passage reproduit dn tr. *Maasser schéni*, II, 1, traduit t. III, pp. 209-211 ; Cf. tr. *Schebouôth*, III, 2. 3. Il justifie, par sa forme négative, l'obligation de sacrifice expiatoire en cas d'infraction par erreur.

ment interdit. Donc, la punition énoncée pour le travail sert d'avertissement préalable à ce sujet; et, par analogie, on conclut ceci : aussi bien que la punition énoncée pour le travail est précédée d'un avertissement, il en est de même de la punition au sujet du jeûne. Ceci prouve, dit R. Zeira, que l'on a recours à la déduction par analogie si même elle n'est bien fondée que d'un côté (au sujet du travail). Cet avis anonyme, observe R. Judan, émane certes de R. Akiba; or, il a dit que l'on a recours à l'analogie, ne fût-elle fondée que d'un côté. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : au sujet du travail, il est écrit (Lévit. XXXIII, 28) : *En ce jour*, et le même terme est répété (ib. 29) au sujet du jeûne. Or, comme pour le premier terme, employé au sujet du travail, il n'y a pas de différence entre le jour et la nuit, ni entre la punition et l'avertissement; de même, il y aura de semblables points de comparaison pour le jeûne. Voici donc l'explication conforme à l'avis de R. Akiba. Quant à R. Ismaël, il a été enseigné que par le verset (Lévit. XVI, 29), *ce sera pour vous une loi éternelle au septième mois, etc.*, on établit une analogie entre le travail et le jeûne : comme pour le travail, l'interdiction est passible de la peine du retranchement, il en sera de même du jeûne (le jour ou la nuit). R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui mange des produits hétérogènes plantés dans la vigne (quoique ce soit un manger non ordinaire) est passible de la pénalité des coups de lanière —[1].

« On ne fait pas jeûner les enfants », est-il dit; mais si on les initie déjà deux ans avant l'époque légale, pourquoi est-il question aussi d'un an? R. Houna explique la Mischnâ en disant que, pour certains enfants (faibles), l'initiation en jeûnant quelques heures ne commence qu'un an avant l'époque légale; pour d'autres (plus forts), elle commence deux ans auparavant; selon R. Yoḥanan, la distinction consiste entre les uns et les autres (les forts et les faibles) dans l'achèvement du jeûne, soit un an, soit deux ans auparavant. D'après ce dernier avis, à partir de quel âge commence-t-on à les initier au jeûne par une abstinence de certaines heures? Selon R. Aḥa, R. Ḥinena, ou R. Jacob b. Idi au nom de R. Simon b. Ḥalafta, à l'âge de neuf ans (si l'enfant est fort), ou de dix (s'il est plus faible).

4. Si une femme enceinte ayant senti l'odeur d'un mets, éprouve en ce jour une forte envie d'en manger (qu'il serait dangereux de ne pas satisfaire), on lui donnera à manger, jusqu'à ce qu'elle soit remise. A un malade, on donne à manger selon l'avis des médecins compétents; à défaut de ces derniers, on lui donne à manger selon son propre désir, jusqu'à ce qu'il déclare en avoir assez.

D'abord, cette femme trempera le doigt dans la sauce du mets (qu'elle goûte ainsi), et si cela lui suffit, c'est bon; si non, on lui donnera du plat même. Deux femmes enceintes firent demander à R. Tarfon l'autorisation de

1. Suit un passage reproduit du tr. *Troumôth*, VI, 1, traduit t. III, p. 65. Cf. *Sabbat*, XIV, 4.

rompre le jeûne ; il envoya à chacune d'elles un disciple, leur recommandant de dire à l'oreille de l'intéressée qu'en ce jour il y a grand jeûne (pour que l'enfant au sein se calme). Auprès de la première, ce procédé réussit, et l'on peut lui appliquer ce verset (Ps. XXII, 10) : *Du sein de ma mère, je t'ai reconnu comme mon Dieu* ; mais, pour la seconde, cet appel fut insuffisant, et l'on peut dire de cet enfant (ib. LVIII, 4) : *Les méchants se sont égarés dès leur naissance, ils se sont fourvoyés dès le ventre de leur mère, proférant déjà le mensonge.* Si un malade déclare pouvoir jeûner et que le médecin s'y oppose, on écoutera ce dernier ; si le médecin autorise le jeûne et que le malade n'en éprouve pas la force, on écoutera ce dernier. En ces 2 cas, cela va sans dire, et il n'y a doute que lorsque le malade déclare vouloir jeûner, tandis que le médecin hésite. Ce cas, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, devient une question de danger mortel, et l'on sait qu'alors l'intérêt de la vie domine le sabbat, ainsi que le Kippour (on le fera donc manger).

5. Si quelqu'nn a été pris de fringale (bulimus), on le fait ausitôt manger, fût-ce des objets impurs [1], jusqu'à ce qu'il rouvre les yeux (en signe de guérison). A celui qui a été mordu par un chien enragé, on ne fera pas manger le réseau interlobulaire du foie de cet animal [2]. R. Mathia B. Ḥeresch le permet. Ce dernier dit encore : A celui qui souffre de la gorge, on fera avaler, même le samedi, les plantes médicinales servant de remède, parce qu'il y a danger mortel, et chaque fois qu'il y a un danger tel, on ne tient pas compte du sabbat.

(6). Si un édifice s'est écroulé sur un individu (le jour de la fête du grand pardon), et l'on ne sait pas si cet individu est là, ou non, ni s'il est encore en vie, ou non, ni si c'est un israélite ou un païen, on doit (malgré la fête) faire tout ce qui est possible pour sauver cet individu au cas où on le retrouve en vie ; s'il est déjà mort, il n'y a plus qu'à le laisser.

On sait qu'il est permis, en un tel cas, de faire manger à ce malade du gâteau de figues ou des raisins secs d'oblation, parce qu'il est dit (I. Samuel, XXX, 12) : *Ils lui donnèrent un morceau d'un gâteau de figues et deux grappes de raisins secs* (comme ils ont remis David de sa faim, on en use, fût-ce de l'oblation). R. Houna dit : David a mangé 24 dixièmes de pain (les 12 pains de proposition, de 2/10 chacun), parce qu'il avait éprouvé [3] une faim canine (à la suite d'une privation de 3 jours entiers). Lorsqu'il arriva un jour à R. Yoḥanan d'être atteint de ce mal, il mangea ce qu'il trouva devant lui. On lui applique ce verset (Ecclésiaste, VII, 12) : *la sagesse fait vivre son maître* (grâce à sa sagesse, il a survécu). On a enseigné : en un tel cas, on commencera par faire manger au malade ce qui est le moins interdit ; ainsi, lorsqu'on peut

1. Si l'on n'a rien de plus proche sous la main. 2. Remède empirique, non admis par tous comme efficace. 3. B., *Menaḥôth*, 95b.

choisir entre de la charogne et de l'oblation, on lui fera manger de cette dernière ; s'il faut choisir entre des produits non affranchis et ceux de la septième année, on prendra ces derniers. Mais si l'on a devant soi de la parcelle sacerdotale de la pâte (Ḥalla) et des produits des 3 premiers ans de plantation, que choisira-t-on? (question non résolue). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba : puisque la consommation de l'oblation est passible de la peine de mort, et la charogne est seulement l'objet d'une défense négative, pourquoi ne pas préférer cette dernière? C'est que, fut-il répondu, au retour de la captivité de Babylone, les Israélites ont spontanément pris sur eux[1] de payer les redevances (ce n'est pas dû légalement).

Aux signes suivants, on reconnaît qu'un chien est enragé : il a la gueule ouverte, il bave, ses oreilles sont rabattues, la queue pend entre ses reins, il court de côté, les autres chiens aboient en le suivant. Selon un avis, il aboie aussi, mais on ne l'entend pas. D'où lui vient cet état? Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : selon l'un, le mauvais esprit (le démon) passe sur la bête ; selon l'autre, la femme qui veut se livrer à la sorcellerie commence par s'essayer sur le chien. Germanus[2], l'esclave de R. Judan le Naci, ayant été mordu par un chien enragé, on lui fit manger le réseau interlobulaire du foie de la bête, et pourtant il ne fut pas guéri (ce remède n'est donc guère efficace). Jamais l'homme ne pourra raconter (sous peine de mensonge) avoir été mordu par un chien enragé impunément (sans mourir), ou avoir survêcu à la piqûre du serpent tacheté[3], ou à la ruade d'une mule[4], à moins qu'il s'agisse de la mule blanche (moins dangereuse).

On sait qu'en cas de danger mortel il n'est pas tenu compte du repos sabbatique, parce qu'il est dit (Exode, XXXI, 13) : *seulement, vous observerez mes sabbats;* le premier mot (*seulement*) a un sens restrictif (savoir que cette observation n'a parfois pas lieu, en cas de danger). Selon une autre interprétation[5], la loi prescrit de profaner le repos sabbatique en faveur de cet homme en danger, pour qu'il puisse par contre se rétablir et observer un grand nombre de sabbats. R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[6] : si dans une ruelle entièrement habitée par des païens, il demeure un seul israélite, et un éboulement y est survenu, on devra faire tout ce qui est possible pour sauver cet individu, sans se préoccuper de ce que la majorité est païenne. Jusqu'à quel point cherchera-t-on, pour savoir s'il vit? Il y a deux avis différents à ce sujet : l'un dit jusqu'au nez ; l'autre dit jusqu'au nombril. Selon le premier, il s'agit d'arriver au point vital de la respiration par le nez; d'après l'autre, on tâchera d'atteindre le nombril, qui étant une place tendre laisse facilement voir si l'homme est encore vivant. On a enseigné : celui qui se hâte d'aller sauver l'individu est digne d'éloges ;

1. Jér., tr. *Demaï*, III, 4; *Kiddouschin*, I, 9, fin (f. 4[d]). 2. Nom cité dans Jér., tr. *Sabbat*, VI, 10 (t. IV, p. 78). 3. Peut-être couleuvre. V. tr. *Berakhôth*, VIII, 6 (t. I, p. 145). 4. B., *Houllin*, 7[b]. 5. B., tr. *Sabbat*, 121[a]. 6. Jér., *Kethoubôth*, I, 10 (f. 25[d]).

celui qui se fait demander mérite le blâme, et celui qui s'informe (au lieu d'accourir) équivaut à un assassin — [1].

6. Le sacrifice expiatoire et le sacrifice du péché de certitude produisent le pardon (entraînant forcément le repentir). Avec la mort et par le kippour, le pardon est obtenu si le repentir l'accompagne. Celui-ci donnera le pardon pour les transgressions secondaires des préceptes affirmatifs ou négatifs; pour les péchés graves, le pardon sera suspendu jusqu'après l'achèvement de la solennité du kippour.

On a enseigné ailleurs [2] : pour le crime volontaire de l'impureté survenue au Temple, ou ayant touché aux saintetés, le bouc offert à l'intérieur du sanctuaire au jour du Kippour donnera le pardon. Pour d'autres transgressions de la Loi, soit légères, soit graves, volontaires ou involontaires, en ayant eu connaissance ou non, préceptes affirmatifs ou négatifs, celles qui sont passibles du retranchement, ou des peines capitales prononcées par le tribunal, pour toutes celles-là, le bouc envoyé à Azazel provoquait le pardon. Mais notre Mischnâ n'a-t-elle pas distingué entre les fautes légères, telles que les préceptes affirmatifs ou négatifs, et d'autres graves, entraînant la pénalité du retranchement ou la peine capitale prononcée par le tribunal? Voici, dit R. Juda, comment il faut rectifier la Mischnâ : il y a des fautes légères, d'autres graves, qu'elles soient commises de plein gré, ou non, soit que l'on ait connu les fautes commises par erreur, soit non; les fautes légères comprennent les préceptes affirmatifs ou négatifs, et les graves, les pénalités capitales. — Comme le bouc offert à l'intérieur sert de pardon pour les fautes volontaires et le suspend pour celles commises par erreur, susceptibles d'un sacrifice, de même le bouc envoyé au dehors donnera le pardon pour le reste. On conçoit ce dernier pardon pour une faute inconnue ; mais si on la connaît (et qu'un sacrifice spécial est dû), n'a-t-il pas été dit [3] : « Les sacrifices expiatoires qui sont dus et les sacrifices du péché de certitude, remontant avant la solennité du Kippour, doivent encore être offerts après cette fête ; on est seulement dispensé des sacrifices de péché suspendus en raison du doute » (n'est-ce pas dire que le Kippour ne les expie pas?) R. Aboun b. Hiya l'explique ainsi : soit que l'on ait eu connaissance du doute survenu, soit que non, le Kippour donne le pardon en ces cas, mais non au cas où l'on sait avec certitude que l'on est tenu d'offrir un sacrifice [4]. On a enseigné là [5] : « Pour ces fautes, en cas de transgression volontaire, on est passible de la pénalité du retranchement, et, en cas d'ignorance, on doit le sacrifice expiatoire suspendu du péché douteux » ; mais le Kippour ne devrait-il pas, pour ce dernier, provoquer un pardon suffisant, de façon à dispenser du sacrifice? R. Simon au nom de R. Lévi Soukhia répond qu'il s'agit, dans cette mischnà, de celui qui ne croit pas

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XVI, 7, traduit t. IV, p. 166. 2. *Schebouôth*, I, 6 (9). 3. *Kerithôth*, VI, 4. 4. Le texte a ici une phrase que les commentaires s'accordent à placer plus loin. 5. Ibid., I, 2.

à l'efficacité du pardon au jour du Kippour (il n'aura pas été pardonné). Au lieu de cela (de cette hypothèse peu probable), pourquoi ne pas dire qu'il s'agit du cas où il n'avait pas eu connaissance de l'obligation du sacrifice au Kippour, et seulement du doute? En effet, il résulte de l'avis exprimé (par R. Simon) que celui-ci pardonne et dispense de l'offrande (donc, pour expliquer la Mischnà, il faut invoquer la dite hypothèse). Pour le précepte positif, n'y eût-il pas de repentir, le Kippour donne le pardon; mais pour un précepte négatif, le repentir est une condition indispensable, dit R. Samuel au nom de R. Zeira.

7. Celui qui déclare vouloir commettre des péchés, puis s'en repentir, ne sera pas admis au bénéfice du grand pardon, et on ne devra pas le laisser faire; de même, s'il déclare vouloir pécher, en comptant sur l'effet d'expiation du Kippour, il ne lui sera pas pardonné.

8 (9). Pour les péchés commis par l'homme envers Dieu, le Kippour expie les fautes; mais, pour les fautes commises envers son prochain, il n'y a d'autre mode de pardon que de satisfaire directement son prochain. Que vous êtes heureux, ô Israélites, s'écria R. Akiba, vous n'avez de comptes à rendre qu'à notre père aux cieux, et c'est aussi lui qui vous absout, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVI, 25): *Je jetterai sur vous des eaux pures, et vous serez purifiés* (pardonnés); et il est dit (Jérémie, XIV, 8): *l'espoir d'Israël* (ou le bain) *est Dieu*; or, comme le bain légal purifie les gens impurs, de même Dieu purifie Israël.

Si quelqu'un dit : « l'holocauste n'expie rien, » ou « il n'aura pas d'effet expiatoire pour moi, » l'effet d'expiation n'en est pas moins maintenu[1]; mais s'il se révolte, en disant qu'il ne veut pas bénéficier de cette expiation, l'effet ne lui sera pas imposé. S'il dit que le Kippour n'a pas d'expiation, ou qu'il n'en veut pas bénéficier, l'effet expiatoire subsiste cependant contre son gré. R. Ḥanina, fils de R. Hillel, dit : l'inverse lui semble plus probable, car le sacrifice qu'il a offert de plein gré doit nécessairement produire seul son effet, tandis que si l'on refuse de se soumettre à un roi, c'est un cas de révolte déclarée; et de même alors au Kippour il n'y a pas de pardon. — L'holocauste (ôlâ) rachète même les fautes d'une mauvaise pensée[2], comme il est dit (Ezéch. XX, 32) : *ce qui aura surgi* (ôlâ) *dans votre esprit*[3] *ne sera pas*. De même, dit Job (I, 5) : *il se leva de grand matin et offrit des holocaustes selon le nombre de ses fils* (de crainte qu'ils n'aient péché mentalement). L'holocauste expiera donc cette faute.

Rabbi dit : pour tous les péchés énoncés dans la Loi, le Kippour sert de pardon, hormis pour celui qui renonce au joug de la religion (l'athée), celui qui detruit l'alliance, de la circoncision (épiplaste), ou qui révèle certaines lé-

1. Le sacrifice a été accompli d'une façon valable et ayant produit son effet; voir Torath Cohanim à *Lévit.*, nº 14; *Schebouôth*, I, 6; B., *Kerithôth*, 7a. 2. Rabba sur *Lévit.*, nº 7. 3. L'exégète, en vue de sa thèse, traduit : « l'*ôla* offert pour une faute de votre pensée. »

gendes avec effronterie ; en cas de regrets exprimés, le pardon a lieu, au cas contraire, non. Est-ce à dire, demanda R. Zébida au nom de R. Yassa, que, selon Rabbi, l'expiation du Kippour aura lieu sans pénitence? Certes, dit R. Aschian, ou R. Yôna, R. Aba, ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, Rabbi est d'avis[1] qu'en principe le Kippour expie les fautes, même sans pénitence, comme la mort englobe le pardon des fautes sans pénitence préalable. On a enseigné[2] : le jour de la mort égale celui de la pénitence. Qui a énoncé cet enseignement, disant que la mort pardonne, sans pénitence préalable ? C'est Rabbi ; donc, s'il a été enseigné que la mort et le Kippour pardonnent, en étant accompagnés de la pénitence, c'est contraire à l'avis de Rabbi. R. Matia b. Ḥeresch demanda à R. Eliézer b. Azaria, dans la salle d'étude[3], s'il connaît 4 modes divers de pardon, conformément à l'interprétation de R. Ismaël? Ce sont 3, dit-il, qui comportent des gradations dans le pardon, en dehors du repentir. Ainsi, il est dit : 1° (Jérémie, III, 14) *repentez-vous, enfants rebelles* ; 2° (Lévit. XVI, 30) *car en ce jour il vous pardonnera* ; 3° (Ps. LXXXIX, 33) *je punirai le péché avec une verge* ; 4° (Isaïe, XXII, 14) *ce crime ne vous sera pas pardonné jusqu'à la mort.* Or, voici dans quel sens ces diverses acceptions sont applicables : Au cas de transgression d'un précepte affirmatif, suivie d'une pénitence immédiate, par laquelle on obtient aussitôt le pardon, correspond le 1er verset. En cas de transgression d'un précepte négatif, suivie aussitôt de regrets, la pénitence fait suspendre la culpabilité, et le Kippour pardonne, ce à quoi correspond le 2e verset. Si l'on a commis de plein gré un crime punissable de la peine du retranchement, ou de la mort édictée par un tribunal, la pénitence et le Kippour ne pardonnent qu'à moitié, et les douleurs à subir le reste de l'année pardonneront pour l'autre moitié ; c'est ce qu'a en vue le 3e verset. Si enfin quelqu'un a commis le crime de profanation envers Dieu[4], la pénitence n'aura pas la force de suspendre la culpabilité, ni le Kippour celle de pardonner, ni les douleurs celle de compenser ; mais les regrets joints au jeûne du Kippour effaceront un tiers du crime, la douleur un autre tiers, et la mort comblera le reste, ainsi que s'exprime le 4e verset invoqué. De ce dernier il résulte que la mort efface tout finalement (en disant : *jusqu'à ce que vous mouriez*), sans y suffire seule. R. Yoḥanan dit : tel est l'avis de R. Eliézer b. Azaria, de R. Ismaël et de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, le bouc expédié le jour de Kippour pardonne tous le crimes[5], même ce dernier, et s'il n'y a plus de bouc (comme de nos jours), la solennité du Kippour pardonnera. A quel moment de ce jour solennel le pardon a-t-il lieu ? A tout instant, dit R. Zeira ; à la fin du jour, dit R. Ḥanania. Qu'importe le moment précis du pardon ? Cela importe au cas où un pécheur meurt le matin du jour du Kippour : d'après R. Zeira, il quitte la vie en état de grâce ; d'après R. Hanania, non. R. Zeira dit : l'enseignement (précité) confirme l'avis de

1. B., *Schebouôth*, 13a. 2. Tossefta à ce traité, ch. 4. 3. Rabba sur *Prov.*, n° 10 ; *Synhédrin*, X, I. 4. Celui qui entraîne d'autres au mal. V. Rabba à *Lévit.* n° 22 ; *Sohar tob*, n° 24 ; B., *Kidduschin*, 40. 5. Aboth de R. Nathan, n° 19.

R. Ḥanania, puisqu'il y a une gravité à l'égard du bouc qui n'existe pas pour le Kippour, et il y en a une à l'égard du Kippour qui n'existe pas pour le bouc. Ainsi, la solennité du Kippour pardonne en se passant au besoin du sacrifice d'un bouc, tandis que le bouc ne saurait se passer de la connexité du Kippour ; par contre, l'effet expiatoire du bouc est immédiat, tandis que le pardon du Kippour n'est effectué qu'à la nuit. R. Houna raconte avoir présenté cette objection contre R. Zeira (que le Kippour pardonne seulement à la nuit), en présence de R. Jérémie ; il la résolut, en disant : on peut justifier cet enseignement en supposant qu'il s'agit du cas où l'on avait eu l'intention d'offrir le sacrifice du bouc (alors, le pardon s'effectue le soir ; hors de ce cas, il a lieu à tout instant), et qu'il a été ajourné. R. Yossé b. R. Aboun répliqua : certes Dieu prévoit l'avenir ; et sachant que pour une cause quelconque le sacrifice ne sera pas offert, il pardonnera de suite [1].

Samuel dit : celui qui a péché envers son prochain devra aller auprès de lui et lui dire : « j'ai commis un péché envers toi et je le regrette. » Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien ; si non, le premier amènera d'autres personnes et il tâchera, en leur présence, de contenter le prochain qu'il a lésé. C'est ainsi qu'il est dit (Job, XXXIII, 27) : *il se dirige vers les hommes*, c-à-d. il établira des cercles d'hommes [2], et dira : « j'ai péché, j'ai tourné le bien en mal, et j'en éprouve des regrets. » S'il agit ainsi, on peut lui appliquer ces mots, qui font suite audit verset (ib. 28) : *il rachète son âme pour éviter la fosse* (la mort), *et son âme jouira de la lumière*. Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer le repentir et lui dire ; j'ai péché envers toi. On a enseigné [3] ; les péchés pour lesquels on a demandé pardon au jour du Kippour de l'an passé n'ont plus besoin d'être confessés au Kippour suivant ; sans quoi, on pourrait lui appliquer le verset disant (Prov. XXVI, 11) : *Comme le chien retourne à ce qu'il avait vomi, le sot revient à sa folie* (c'en serait une de répéter ses erreurs). Au contraire, dit-on au nom de R. Eliézer, cette répétition prouve le souci que l'on a de suivre la loi religieuse, et l'on mérite d'en être récompensé, invoquant à l'appui de son opinion le verset (Ps. LI, 5) : *ma faute est toujours présente devant moi*. R. Eliézer réfute l'avis des autres rabbins [4], en disant que le verset (de Job), invoqué par eux, s'applique au cas où l'on est retombé dans la même faute. D'autre part, les sages expliquent le verset invoqué par R. Eliézer en ce sens, qu'il ne faut pas supposer les fautes comme n'ayant jamais été commises, mais se souvenir avec reconnaissance que Dieu les a pardonnées.

Le devoir de la confession devra être accompli dès la veille du Kippour, le soir, à l'entrée de la nuit, avant que la nourriture (la digestion) n'ait alourdi l'homme. Malgré cette confession faite le soir, on la renouvellera le matin, puis à midi dans la prière de Moussaph, puis aux vêpres à *Minha*, et enfin dans

1. Jér. *Rosch ha-schana*, I, 3 (f. 57a). 2. Jeu de mot sur le terme שור, signifiant : *regarder* (ou : se diriger) et *rangée*. V. Jér., *Baba Kamma*, VIII, 7 (f. 6c). 3. Midr. *Sohar tob*, nº 32. 4. B., *Moéd qaton*, 27b.

la prière de clôture ; toute la journée est appropriée au repentir. Quelle sera la formule ? Selon R. Berakhia au nom de R. Aba b. Abina, on dit[1] : « mon maître, j'ai péché, j'ai commis le mal, je me suis trouvé sous une mauvaise impression, je suivais une voie éloignée de toi ; mais je ne veux plus agir comme je l'ai fait. Qu'il te plaise donc, o éternel mon Dieu, de pardonner tous mes péchés, d'absoudre tous mes crimes, de me faire remise de toutes mes fautes. » Selon un enseignement, on doit énoncer le détail de toutes ses actions blâmables[2] ; tel est l'avis de R. Juda b. Bethéra ; selon R. Akiba, l'énumération est inutile. R. Juda se fonde sur ce qu'il est dit (Exode, XXXII, 31) : *hélas, ce peuple a commis une faute grave, il s'est fait des idoles d'or* (le crime est donc spécifié). R. Akiba réplique à cette remarque, en disant d'expliquer ce verset en ce sens : moi (Dieu) suis cause de ce fait, parce que je leur ai procuré en abondance de l'or et de l'argent, car l'âne ne brait (et peut devenir dangereux en ruant) qu'à la suite d'un excès de caroubes reçus en nourriture[3]. Il est dit (Jérémie, XIV, 8) : *Dieu est l'espoir* (miqweh) *d'Israël* ; comme le *Miqweh* (bain légal) purifie les impurs, de même Dieu purifiera Israël, selon ce qui est dit (Ezéchiel, XXXVI, 25) : *je jetterai sur vous des eaux pures, elles vous laveront de toutes vos impuretés, et je vous purifierai de toutes vos immondices.*

1. Rabba à *Lévit.*, nº 3. 2. *Nedarim*, V, 4 (f. 39b) ; *Yebamôth*, VIII, 3 ; *Sôta*, VIII, 3 (f. 23a) ; *Kiddouschin*, VII, 1. 3. B., *Berakhôth*, 32a (t. 1, p. 353) ; *Baba bathra*, 109b.

TRAITÉ SCHEQALIM

CHAPITRE I

1. Dès le premier jour du mois d'Adar, le tribunal donne partout l'avis d'avoir à verser la contribution annuelle d'un sicle par tête [1], d'observer la loi des hétérogènes aux champs (en annulant la semence étrangère). Le 15 de ce mois, on lit le rouleau de l'histoire d'Esther (dont c'est la fête) dans les villes antiques. On répare les routes (défoncées par les pluies d'hiver), et les voies publiques, ainsi que les emplacements des bains officiels (dont l'accès a pu être engorgé par la vase durant l'hiver); on procède à tous les travaux publics (en vue d'une plus grande fréquentation des gens en voyage); on renouvelle la démarcation des tombes par une ligne de chaux (effacée par les pluies). Enfin, des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi (et arracher, au besoin, les plants étrangers).

Pourquoi l'avis du tribunal était-il proclamé à ce moment? Afin que les Israélites remettent chacun leur sicle en temps opportun, et que le prélèvement à opérer sur le trésor en vue des prochains sacrifices (ci-après, III, 1) puisse être effectué sur les nouveaux fonds en son temps, à savoir le premier du mois de Nissan [2]. Or, dit R. Samuel b. R. Isaac [3], ce prélèvement sur le trésor devra être conforme à la première opération analogue faite sous Moïse; puisqu'il est dit (Exode, XL, 17) : *C'était au premier mois, la seconde année, le premier du mois, que fut érigé le tabernacle.* A ce sujet il a été enseigné : le jour même de l'érection du tabernacle, on procéda au prélèvement des fonds. R. Tabi, ou R. Yoschia, au nom de Cahana, tire une déduction de l'analogie des termes [4] : d'une part (Nombres, XXVIII, 14) et d'autre part (Exode, XII, 2), on emploie le même terme *mois*; puisque, dans le second passage biblique, le *mois* (comme premier) est celui de Nissan; il en sera de même du terme *mois* usité dans l'autre texte, et l'on entend désigner aussi par là le mois de Nissan. R. Yôna dit : R. Tabi a laissé de côté le commencement de cet enseignement et a seulement énoncé la fin. Ne faut-il pas, au contraire, s'exprimer selon la déduction qui a été tirée, en ces termes? Comme il est dit (Nombres, XXVIII, 14) : *voici l'holocauste de la néoménie en son mois* [5] on aurait pu croire qu'il faut prélever les fonds nécessaires à chaque mois; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *en son mois des mois*

1. Cf. B., *Meghilla*, 13b et 29a; *Moëd qaton*, 6a. 2. Les habitants avaient ainsi un latitude d'un mois pour remplir ce devoir fiscal. 3. Jér., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1. 4. B., ib., 7a. 5. Le terme hébreu a le double sens de « mois » et « nouveau. »

de l'année, savoir qu'en un seul mois on procède au prélèvement pour toute 'année. Cette opération ne pourra pas avoir lieu dans n'importe quel mois ; car, de l'analogie des termes *mois*, employés pour l'holocauste des néoménies et pour le sacrifice pascal, on déduit qu'il faut compter à partir du mois de Nissan.

Que comprend-on par la première expression de la Mischnâ « on fait entendre » ? Il s'agit là, dit R. Houna, d'avis à donner ; c'est ainsi qu'il est dit (II, Chron., XXIV, 9) : *ils firent entendre une voix* (un avis) *en Judée et à Jérusalem* (pour l'apport des sicles). On a dit ailleurs[1] : « Il n'y a d'autre distinction entre le mois d'Adar I et le mois d'Adar II (embolismique) que la lecture du rouleau d'Esther et la distribution des dons aux pauvres. » A quoi R. Simon ajoute au nom de R. Josué b. Lévy qu'il y a encore pour distinction l'avis relatif aux sicles et aux hétérogènes (tout cela a lieu en Adar II). R. Ḥelbo et R. Houna, ou Rab au nom de R. Ḥiya le grand, disent[2] : partout (dans les villes ou villages), le devoir de la lecture d'Esther est valable si elle a été faite le 13 Adar II (lorsqu'après l'avoir déjà faite en Adar I, il a fallu recommencer, l'année étant déclarée embolismique) ; car c'est l'instant officiel. R. Yossé dit : l'avis de R. Simon (d'ajourner aussi en Adar II les avis relatifs aux sicles etc.) est plausible, car lorsqu'il a été prescrit d'aviser les Israélites d'avoir à apporter les sicles de contribution, c'est pour qu'ils les apportent en temps opportun (soit avant le 1er Nissan). Or, si cet avis avait lieu, dans les années embolismiques, dès le premier Adar I, il resterait encore une limite de 60 jours (beaucoup trop longue). De même il a été dit (à la fin de la Mischnâ) : « des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi. » Or il s'agit, dans cet examen, de voir si des plants étrangers ont poussé ; ce serait trop difficile à vérifier dès le 1er Adar I. S'il en est ainsi, observa R. Ḥiskia, en avisant les gens de Babylone d'avoir à verser ces sicles, il faudrait les prévenir dès le premier mois (en raison de l'éloignement). En effet, objecta R. Oulla devant R. Mena, on a enseigné plus loin (III, 1) : « A 3 époques on procède au prélèvement du trésor, à la quinzaine avant Pâques (1er Nissan), avant la fête de Pentecôte et avant celle des Tabernacles » ; or, n'entend-on pas par là que, pour les gens les plus proches, le prélèvement a lieu avant Pâques ; pour ceux qui sont plus éloignés, il a lieu à Pentecôte, et enfin pour les plus lointains de tous, c'est remis à la fête des Tabernacles ? Non, répondit R. Mena, de toutes parts l'apport des sicles avait lieu à la fois ; seulement la cérémonie du prélèvement avait lieu trois fois par an, afin de donner plus d'éclat à cet acte[3]. R. Juda b. Pazi dit au nom de Rabbi : peut-on lire sans terreur les versets suivants ? En fait de bien (pour le culte divin), il est dit : *ceux dont le cœur était bien disposé à donner offrirent* (Exode, XXXV, 22), non tous les autres ; tandis qu'en mauvaise part (pour l'adoration du veau d'or), il est dit (ib. XXXII, 3) : *tout le peuple se dépouilla, etc.* En bien (pour la promulgation de la Loi), il est dit (ib. XIX, 1) : *Moïse fit sortir le peuple,*

1. *Meghilla*, I, 5 (7). 2. Ibid., I, 1 et 3 ; II, 3. 3. Derenbourg, ib., p. 136.

non de gré ; tandis qu'en mal (pour l'envoi des espions en Canaan), il est dit (Deutér., I, 22) : *Vous vous êtes tous approchés de moi.* En bien (à la sortie d'Égypte), il est dit (Exode, XV, 1) : *Alors Moise chanta*, puis *les enfants d'Israël* (étant entraînés, sans spontanéité) ; tandis qu'en mal (au retour des espions), il est dit (Nombres, XIV, 1) : *toute la communauté* (entière) *éleva la voix.* C'est ainsi, dit R. Ḥiya b. Aba, qu'un autre prophète s'est écrié (Sophonie, III,7) : *Or, ils se sont hâtés* [1] *de corrompre leur conduite* ; c'est-à-dire tout ce qui aboutit à la perversion était accompli de grand matin. R. Aba b. Aḥa dit [2], que l'on ne sait s'expliquer le caractère, φύη, de cette nation (d'Israël), car elle a aussi bien offert son or pour les idoles que pour le Temple. Au contraire, dit R. Yossé b. Ḥanina, à l'opposé de la précédente réflexion, on peut rappeler cet adage : le verset (Exode, XXV, 17), *tu feras un propitiatoire d'or*, indique que cet or servait d'expiation à l'adoration du veau d'or.

R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Gamaliel : dans cette même section biblique, trois sortes de prélèvements sont désignés, celui des socles [3], celui des sicles, et celui des fonds pour les besoins du tabernacle. Il est dit (ib.2-3) : *Parle aux enfants d'Israël, qu'ils m'apportent une offrande*, c'est le premier don en question ; *de tout homme que son cœur porte à donner vous accepterez mon présent*, savoir l'apport des sicles ; enfin les mots suivants : *Voici l'oblation que vous prendrez d'eux*, désignent ce qui est prélevé pour le tabernacle. Dans cette dernière catégorie, on comprend tel usage en vue du tabernacle que l'on voudra ; celle des sicles est applicable aux sacrifices en général, sans désignation et au gré du donateur, de façon toutefois que l'apport de chacun égale celui du voisin. Seul le prélèvement des socles sera absolu, comme il est dit (ib. XXX, 15) : *le riche ne donnera pas plus, et le pauvre pas moins.* Dans ce même chapitre (XXX), dit R. Aboun, il est question trois fois des oblations, en ces termes (ib. 13-14) : *un demi-sicle en don à l'Éternel* ; il *donnera l'oblation de l'Éternel ; de donner l'offre à l'Eternel.*

« Le 15 Adar, est-il dit, on se met à lire le rouleau du récit d'Esther dans les villes. » Mais R. Ḥelbo et R. Houna, ou Rab au nom de R. Ḥiya le grand, n'ont-ils pas dit [4] : dans toutes les localités, ce devoir de la lecture pourra être rempli au 14 Adar, car c'est le moment propice à cet effet ? On a seulement voulu indiquer, en rappelant cet avis, que les devoirs à remplir au mois d'Adar devront être observés en Adar II si c'est une année embolismique. Comme R. Yassa et R. Aḥa étaient assis ensemble (cherchant à s'expliquer cette contradiction apparente de R. Ḥelbo), le premier dit au second : il s'agit seulement là d'une règle en cas de fait accompli (de lecture anticipée), non en vue de l'avenir, ou en principe (dont parle la Mischnâ, en indiquant pour date le 14 nissan ; et s'il est encore temps, il faut recommencer). Or, n'a-t-on pas enseigné que, dans les localités douteuses où il est d'usage de faire cette

1. Dès l'aurore, ils se sont levés pour la corruption. 2. Siffri sur *Deut.*, I Rabba sur *Exode*, n° 51. 3. Ou soubassement : *Exode*, XXVI. 4. Jer., *Meghilla*, I, 1 (f. 70ᵃ, fin).

lecture deux jours (le 14 et le 15), on suivra cet usage (sans se contenter du fait accompli au 14) ? Je suis aussi de cet avis, répond R. Aḥa, qu'en ce cas la lecture du 14 ne suffit pas. Il faut qu'il en soit ainsi, ajouta R. Mena, si quelqu'un, après avoir lu au 14, lit de nouveau le 15, certes on l'écoutera ; sans quoi, ce serait trancher d'une façon négative la règle rabbinique à l'égard des localités douteuses (prescrivant de lire deux fois ; donc, il faudra recommencer s'il est encore temps, sans contredire pour cela l'avis de R. Ḥelbo, relatif au fait accompli). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [1] : les préceptes à remplir au mois d'Adar II n'ont pas lieu en Adar I ; seules, les défenses de prononcer des oraisons funèbres et de jeûner sont également applicables au premier mois. R. Aba, R. Jérémie au nom de Rab, R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy disent que l'avis de R. Simon b. Lakisch sert de règle. R. Houna le grand, de Cippori, dit que, dans cette ville, on avait adopté comme usage ledit avis. Toutefois, c'était seulement une habitude, non une règle. Dans les contrats [2], on spécifie s'il s'agit d'Adar I ou II ; selon R. Juda, pour Adar I, on écrit Adar tout court, et pour Adar II, on ajoute la lettre ת (nombre deux), ce qui suffit.

« On répare les routes, est-il dit, les voies publiques, les bains, et l'on procède à tous les besoins généraux. » Par cette dernière série, on entend [3] : les jugements dans les questions d'intérêt, dans les causes criminelles ; on rachète les estimations sacerdotales (par échange), les objets mis en anathème, les consécrations pour le culte ; on fait boire l'eau d'épreuve à la femme soupçonnée d'adultère ; on brûle la vache rousse (pour employer les cendres d'aspersion aux purifications) ; on brise la nuque de la génisse (immolée pour un assassinat impuni) ; on perce l'oreille de l'esclave hébreu qui ne veut pas quitter son maître ; on purifie le lépreux guéri ; on peut enlever une chaussure de la forme [4] sur laquelle elle est prête, mais non la remettre à ce moment (ce serait un travail plus pénible, et il est interdit à la demi-fête). On a enseigné ailleurs [5] : « Il est permis à ce moment d'arroser un champ desséché [6], ou de renouveler la démarcation des tombes » (même pendant les jours de demi-fête de Pâques) ; or, cette démarcation n'a-t-elle pas eu lieu en Adar ? Il est possible qu'un orage survenu l'ait de nouveau fait disparaître. De même, il y est dit : « On sortira à ce moment (de demi-fête) pour vérifier s'il n'y a pas de plants hétérogènes. » Or, cet examen n'a-t-il pas déjà eu lieu en Adar ? On peut justifier ce nouvel examen, en supposant qu'il s'agit d'une année tardive, dans laquelle on ne pouvait pas encore distinguer la nature des plants au mois d'Adar — [7].

2. R. Juda dit : en principe, les inspecteurs des champs arrachaient les plants hétérogènes et les jetaient devant les propriétaires (pour leur

1. Ibid., I, 1 (71a) ; B., ib., 6b. 2. Jér., *Nedarim*, VIII, 7 (f. 41a) ; B., ib., 63a. 3. Jér., *Moëd qaton*, I, 2 (f. 80b) ; B., ib., 14b. 4. Littéral. : matrice, μίμημα. Selon Maïmoni, « enlever le couvercle de l'eau. » 5. Ibid., I, 1. 6. Il faut l'arroser artificiellement, la pluie ne lui suffisant pas. 7. Suit un passage reproduit du tr. *Maasser Schéni*, V, 1, traduit t. III, pp. 247-8. Cf. Jér., *Sôta*, IX, 1.

faire honte). Lorsque le nombre des transgresseurs de ce précepte augmenta (qu'il tirèrent profit de cet acte), les inspecteurs jetèrent d'abord les plants étrangers sur la grande route, et plus tard ils déclarèrent le champ abandonné à tout venant.

On a enseigné que R. Juda dit : en principe, les inspecteurs arrachaient les plants du champ et les jetaient devant le propriétaire. Mais celui-ci en tirait double profit : 1° il avait son champ ainsi sarclé, 2° il donnait ces plants en fourrage à ses bestiaux. Lorsque les transgressions de ce genre s'accumulèrent, on prit le parti d'enlever les plants et de les jeter sur la grande route. Cependant, comme le propriétaire en tirait encore le profit de voir son champ sarclé, il fut décidé d'abandonner en ce cas le champ à tout venant — [1].

3. A partir du 15 de ce mois, il y avait des receveurs (ou changeurs) dans les diverses provinces pour recueillir les sicles, qui, depuis le 25 du même mois, se tenaient à Jérusalem. Une fois établis là, ces fonctionnaires commençaient à contraindre ceux qui n'avaient pas payé jusque là leur contribution de plein gré. On contraignait à cet effet les lévites, les simples israélites, les néophytes, les serviteurs affranchis, non les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. Lorsque pour son jeune fils un père a commencé à verser le sicle, il ne pourra plus cesser aux années suivantes. On ne contraint pas les prêtres à verser ce sicle, sous peine de leur manquer d'égards. R. Juda dit : Ben-Bôcri à Yabneh [2] affirme que si un cohen a de plein gré versé ce sicle, il n'y a pas de mal. R. Yoḥanan b. Zaccaï, allant plus loin, s'exprime ainsi : en réalité, tout cohen qui ne paie pas ce sicle serait coupable ; seulement, ils ont interprété en leur faveur ce verset (Lévit. VI, 16) : *toute offrande sacerdotale devra être entièrement brûlée*; *elle ne sera pas mangée.* Or, si nous offrions (pour notre part) l'omer, ou les deux pains de présentation à la Pentecôte, ou les 12 pains de proposition, il nous serait interdit d'en manger.

On ne contraint pas les enfants, est-il dit ; est-ce à dire qu'on leur réclamera le sicle s'ils veulent le donner de plein gré ? Oui, lorsqu'ils ont atteint l'âge de puberté (duo pila), mais pas avant cette époque ; et même lorsqu'ils ont atteint cet âge, jusqu'à la majorité civile, on ne les contraint pas. Quant aux cohanim, on s'abstient par respect pour leur titre. — « R. Juda raconte l'assertion de B. Bôcri à Yabneh, etc. » R. Yoḥanan b. Zaccaï fonde son avis, selon R. Berakhia, sur ce qu'il est dit (Exode, XXX, 13) : *voici ce qu'ils donneront*, en ce sens que les 12 tribus devront donner (tous compris). D'après R. Tabi au nom de R. Hamnona, voici la réplique des interlocuteurs de R Juda : le sacrifice expiatoire d'un particulier doit périr en entier, non pas celui du public ;

1. Suit un passage reproduit du tr. *Péa*, V, I, traduit t. II, pp. 66-77. Cf. B., *Guittin*, 36b. 2. B., *Meghilla*, 29; *Menahôth*, 46b.

de même l'offrande de farine d'un particulier doit être brûlée tout entière, non celle du public (il n'y a donc pas de base réelle à l'abstention des cohanim). Mais, fut-il objecté, peut-on opposer à quelqu'un un argument qu'il n'admet pas? Or, il a été enseigné [1] : « la victime devant servir de sacrifice expiatoire public ne doit pas périr ; selon R. Juda, on la laissera périr » (ce n'est donc pas son avis). Il a objecté aux autres sages que ce don d'un sicle est forcément tenu pour une offrande de particulier (et tombe sous le coup des lois inhérentes à ce sujet) ; à quoi ils répliquent que le don livré au public est désormais considéré comme tel. Il est écrit (ibid. 14) : *tous ceux qui passeront par le dénombrement, etc.* R. Juda et R. Néhémie tirent de ce verset des déductions différentes : d'après l'un, tous ceux qui ont passé par la mer rouge (les cohanim compris) devront payer le sicle ; d'après l'autre, ceux-là seuls qui ont passé par le dénombrement (la caste sacerdotale non comprise) sont tenus de payer ce sicle. Or, la première opinion confirme celle de R. Yoḥanan b. Zaccaï ; la seconde, celle de Ben-Bocri de notre Mishnâ.

4. Bien qu'il soit dit de ne pas contraindre à ce paiement les femmes, les esclaves, ni les enfants, si pourtant ils versent le sicle de contribution, le trésor sacré l'acceptera. On ne l'acceptera ni d'un païen, ni d'un samaritain, pas plus que les offrandes des nids d'oiseaux apportés au temple par les gonorrhéens, hommes ou femmes, après leur guérison, ou en sortant de couches, ni leurs sacrifices expiatoires, ou sacrifices de péchés. Voici la règle générale (établissant une distinction entre païens et samaritains) : tout ce qui est considéré comme don et offrande pourra être accueilli, mais non ce qui n'est pas considéré comme tel (et constitue un sacrifice). C'est expliqué ainsi dans Esdras (lors du refus d'admettre les Samaritains à la réédification du temple), en disant (IV,3) : *ce n'est pas à vous, mais à nous de reconstruire la maison de notre Dieu.* Voici les personnes soumises au droit de change (collybum) : les lévites, les simples israélites, les néophytes, les serviteurs libres ; mais ni les cohanim, ni les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. Si l'on verse le sicle dû, par l'entremise d'un cohen, ou d'une femme, ou d'un esclave, ou d'un enfant, on est dispensé du droit de change (qui ne leur imcombe pas). Si l'on paie ensemble sa propre contribution et celle de son prochain (en un sicle entier, au lieu de deux demis), on est soumis à un seul droit pour les deux ; selon R. Méir, on en doit deux. Si quelqu'un remet au changeur un *selà* (sicle entier) et se fait restituer un demi-sicle, il doit un double droit de change. Si quelqu'un paie sa contribution par l'entremise d'un pauvre, ou par celle de son voisin, ou par un habitant quelconque de la même ville, il n'a pas de droit à payer ; mais s'il leur prête le sicle, ce droit est dû.

1. *Yôma*, VI, 2.

Des frères associés, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux (Lévit. XXVII, 32); mais lorsqu'ils doivent payer cette dernière, ils sont dispensés du droit de change. De combien est ce droit? D'un *ma'a* [1] d'argent, selon R. Meir; les autres sages assignent seulement un demi-*ma'a*.

« Il n'y a pas de contrainte, etc. », est-il dit. Il paraît résulter d'ici qu'on ne réclame pas ce paiement aux enfants. Comment donc se fait-il que plus haut (§ 3) on conclut devoir le leur réclamer? Là, il s'agit de l'enfant déjà parvenu à la puberté, tandis qu'ici il s'agit d'enfants plus jeunes.

Quant à l'analogie établie ici entre païens et Samaritains, on peut la justifier, dit R. Aba, en supposant qu'ici l'on admet l'avis de celui qui compare le samaritain au païen, puisque l'on sait qu'il y a une discussion à ce sujet [2] : selon Rabbi, ils sont semblables à l'Israëlite en tout. R. Eléazar dit : la Mischnâ (qui interdit l'acceptation) parle seulement des païens ; mais des Samaritains on accepte les sicles. En effet, l'on a enseigné [3] : le terme (explétif) « homme » (Lévit. I, 4), a pour but d'englober dans ce devoir les prosélytes, et l'expression suivante « d'entre nous » (ibid.) exclut les rebelles (non les étrangers). Est-ce que notre Mischnâ ne s'oppose pas à l'avis de R. Éliézer, (de ne pas repousser les Samaritains), puisqu'elle dit : « On ne recevra pas de leurs mains les nids d'oiseaux offerts au Temple par les gonorrhéens, ni ceux des femmes relevant des couches. » Or, on ne saurait appliquer aux païens la loi sur le sacrifice de ces nids; faut-il donc admettre que le commencement de la Mischnâ se rapporte aux païens et cette fin aux Samaritains ? Il faut, en effet, établir cette distinction entre le commencement et la suite (contrairement à l'avis de R. Éliézer). R. Yoḥanan dit [4] : au commencement de la reconstruction du Temple (sous Esdras), les Juifs n'ont voulu rien accueillir des Samaritains (par la crainte que ce soit quelque objet nuisible à cette réédification); vers la fin (n'éprouvant plus cette crainte), ils ont consenti à recevoir des objets sans importance, mais non ce qui avait de l'importance (et dont leurs adversaires eussent pu s'enorgueillir). Selon R. Simon b. Lakisch, ils n'ont rien voulu recevoir, ni au commencement, ni à la fin, et pas plus un objet de peu de valeur que celui qui en a une. N'y a-t-il pas un enseignement qui s'oppose à l'avis de R. Yoḥanan, en disant [5] : on n'accueillera pas leurs consécrations ou dons faits en vue de l'entretien du Temple? On peut l'expliquer, répond R. Yoḥanan, en disant que là il n'y a pas de distinction entre le commencement (toujours interdit) et la fin, ou bien encore qu'il s'agit là d'objets importants, puisque même leur argent en espèces devra être porté à la mer salée (anéanti). Contre l'avis de R. Simon b. Lakisch, qu'on ne recevra rien d'eux, ni au commencement, ni à la fin, ni un objet important, ni sans

1. C'est 1/6 de dinar. Voir t. II, p. 3, n. 2. 2. Jér., tr. *Berakhôth*, VII, 1, fin (t. I, p. 129); *Demaï*, III, 4. 3. *Torath Cohanim*, ch. 2. 4. B., *'Erakhin*, 6a. 5. Tossefta à ce tr., ch. 1.

importance, ne peut-on opposer la Mischnâ qui dit [1] : « Tous (R. Méir et R. Juda) s'accordent à dire que le païen peut faire des offrandes et faire face aux vœux [2] » ? On peut répondre à cela qu'il s'agit là seulement d'offrandes telles que des holocaustes (non pour l'entretien du Temple). On conçoit cette explication pour celui qui forme le vœu (applicable à l'holocauste) ; mais comment l'expliquer s'il est l'objet d'un vœu formulé (si le juif a fait vœu que le païen offre un holocauste, ce dernier le suivra-t-il)? Non, fut-il répondu, il s'agit du cas où l'israélite a fait vœu d'offrir un holocauste, qu'un païen l'a entendu et a déclaré prendre à sa charge le vœu de celui-ci. Mais alors le païen l'accompagne forcément de libations [3], dont le reste passe obligatoirement aux ustensiles sacrés ? Il en résulterait, fut-il répliqué, que le païen apporte en ce cas un objet d'importance (ce à quoi R. Yoḥanan même s'oppose). A titre de réponse, R. Yossé b. R. Aboun objecta : on a enseigné que les païens peuvent être l'objet d'une estimation à consacrer, selon R. Méir, ou prononcer eux-mêmes une telle estimation, selon R. Juda ; or, le montant n'est-il pas destiné à l'entretien du Temple ? Il faut donc admettre que l'on tient compte avant tout du but religieux poursuivi par le païen, et le profit pour le Temple n'est qu'incident (sans que ce soit considéré comme important) ; de même ici (pour les libations), on considérera seulement le but du culte divin, non la destination finale du reliquat qui revient spontanément au profit du Temple (pour ce motif, on l'accepte du païen). Que réplique R. Simon b. Lakisch (qui défend, en tous cas, de rien recevoir) à cette argumentation de considérer les donations comme peu importantes ? Il s'en tient au verset précité d'Esdras : *Ce n'est pas à vous, mais à nous de reconstruire la maison de notre Dieu.* S'il en est ainsi, dit R. Ḥiskia ou R. Simon, il ne faut non plus rien accepter d'eux pour le canal, ou pour les murailles, ou pour les tours, en raison de ce qu'il est écrit (ibid.) : *pour vous, il n'y aura pas de part, etc.*

« Les personnes suivantes, est-il dit, sont soumises au droit de change. » On a enseigné : ces personnes doivent un droit ; selon R. Méir, elles sont tenues de payer un double droit, et l'enseignement (de la Tosséfta) est aussi conforme à R. Méir, car dit-il, chaque fois que le paiement du sicle est dû par la Loi, le droit de change est dû en vertu de cette même loi, et il est d'avis que c'est le complément obligatoire du paiement de la contribution du sicle pour qu'il soit complet. Il raconte [4] que l'Eternel béni soit-il ! prit d'au-dessous du trône céleste l'image en feu d'une petite monnaie, et, la montrant à Moïse, il lui dit : *ils donneront ceci* (Exode, XXX, 13), c'est-à-dire une pièce semblable pour droit de change.

« Si l'on a donné un *selâ*, est-il dit, pour reprendre un demi-sicle en retour, il faut payer un double droit ». Cet avis, dit R. Eliézer, exprime l'opinion de R. Méir, d'après lequel il faut payer un droit pour le demi-sicle payé et autant pour le demi-sicle touché en retour. C'est ainsi qu'il a été

1. *'Erakhin*, I, 2. 2. Payer le montant de l'offre d'autrui. 3. B., *Menahôth*, 73b. 4. Midrasch Rabba à *Nombres*, ch. 12.

enseigné : à l'égard des personnes soumises au droit de change, un double droit est dû selon R. Méir. Rab dit : l'obligation du double droit de change est admise par tous (même selon les autres sages). Selon cette explication de Rab, un triple droit serait exigible d'après l'avis de R. Méir, 1° pour le demi-sicle versé; 2° pour le demi-sicle perçu (en retour) ; 3° pour l'extension du précepte légal à ce cas particulier de surcroit. En effet, vint dire R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, c'est bien ainsi que l'entend R. Méir, et il exige le triple droit.

Les frères et associés, tenus de payer le droit de change et dispensés de la dîme (séparée) sur les animaux (dont parle la Mischnâ), sont ceux qui, après s'être séparés, se sont de nouveau associés [1] ; d'autres au contraire sont soumis à la dîme des animaux, mais ils sont dispensés des droits de change, lorsqu'ils ne sont pas séparés. R. Eliézer dit [2] : La dispense de la dîme d'animaux a lieu lorsqu'avant de conclure l'association, deux frères s'étaient partagé les troupeaux provenant de l'héritage paternel selon leur valeur, en acquérant la moitié des chevreaux contre autant de boucs, ou la moitié des boucs contre autant de chevreaux (cette acquisition suscite la dispense, comme plus tard l'association) ; mais s'ils ont partagé en deux parts les animaux mêmes (au lieu de la valeur), en prenant chacun un même nombre de chevreaux et un même nombre de boucs, c'est la répartition par héritage (non par voie d'acquisition), et la dîme est due. R. Yoḥanan dit : si même l'on a partagé selon le nombre des animaux, on peut les considérer comme provenant d'une acquisition et dispensés de la dîme. Ainsi, il a été enseigné ailleurs [3] : ce qui a été acheté ou obtenu en don est dispensé de la dîme des animaux. R. Ḥiya dit que R. Jérémie demanda : pourquoi notre Mischnâ ne dit-elle pas que, parfois, les frères associés seront soumis aux deux redevances (droit de change et dîme), et parfois ils seront dispensés de l'un et l'autre ? Ceci arrivera au cas suivant : si après avoir divisé les divers biens (espèces ou immeubles) les frères se sont associés, sans avoir partagé les animaux, ils sont tenus de payer double droit de change (comme tous associés) et la dîme d'animaux (à titre d'héritage indivis) ; si, au contraire, ils ont d'abord partagé les animaux, puis se sont associés pour ceux-ci, et ensuite ils ont fait la répartition de tous les autres biens, ils sont dispensés de tout. Ce n'est toutefois vrai, ajoute R. Mena, que si les animaux ne constituaient par la majeure part de l'héritage ; mais s'ils la constituent, ils englobent l'essentiel de la succession, et la répartition du reste des biens n'influe en rien sur les droits à payer. R. Abin dit que R. Saméï demanda : pourquoi, s'il n'y a pas eu de partage, la dîme des animaux est-elle due, non le droit de change? Si la dîme est due parce que les propriétaires sont considérés comme un seul homme (ce qui est une aggravation), pourquoi ne pas raisonner de même pour le droit de change? Il n'en est pas de même pour ce dernier point, fut-il répondu, car il y a cette différence que, les hommes donnant

1. B., *Beça*, 39 ; *Houllin*, 25. 2. Jér., *Kiddouschin*, I, 6 (f. 60d) ; B., *Bekhorôth*, 56b. 3. *Bekhorôth*, IX, 3.

un selà complet (double part), ils semblent ne pas l'avoir partagé (comme si le père, vivant encore, avait versé pour eux, et qu'ils n'aient pas de droit à payer). S'il en est ainsi, de même en cas de partage opéré, suivi d'une association, ils devraient être tenus de payer la dîme d'animaux et être dispensés du droit de change ; pourquoi donc a-t-on enseigné au contraire que ce dernier est dû et qu'il y a dispense du droit de dîme ? (question non résolue). R. Aba ajoute au nom de R. Aba b. R. Houna : il n'y a pas de différence si ce sont deux frères héritant de leur père, ou deux gendres héritant de leur beau-père. A quel compte [1] attribuait-on le montant du droit de change ? Selon R. Méir, on le joignait aux autres sicles ; selon R. Eliézer, on le verse aux offrandes ; selon R. Simon Schezori, on l'employait pour établir des lames ou plaques d'or servant à couvrir le saint des saints. Ben-Azaï dit : en province, les changeurs le prenaient pour leur salaire, ou, selon d'autres, pour leurs frais de route.

CHAPITRE II

1. Il est loisible de joindre plusieurs sicles (au dehors) et de les échanger contre des darik [2] d'or, pour alléger le poids du transport. Comme il il y avait des troncs à Jérusalem, il y en avait en province. Si des sicles qu'ont envoyés des habitants d'une ville éloignée, par un émissaire, ont été volés ou perdus, on observera les procédés suivants : si le prélèvement du trésor sacré pour les besoins du culte a déjà eu lieu, l'émissaire (responsable) devra affirmer par serment aux trésoriers sacrés que cette perte est indépendante de sa volonté ; si c'est avant le prélèvement, ce serment devra être prêté aux habitants (dont c'était encore le bien) ; et ceux-ci seront tenus de payer ces sicles une seconde fois. Si, plus tard, on retrouve cet argent, ou si les voleurs le rendent, les deux sommes restent acquises au trésor comme sicles de contribution, et aucune d'elles ne pourra servir à payer l'annuité suivante.

Pourquoi (afin d'alléger davantage la somme à transporter) ne pas la changer contre des perles fines, au lieu d'or ? Il est à craindre que, dans l'intervalle de temps, la valeur des perles baisse, et que le trésor en éprouve une perte. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs [3] : tout ce qui est sujet au rachat le sera soit contre argent, soit contre une valeur égale, sauf la contribution des sicles ; et il ne faudra rien racheter contre des ustensiles, car, dit R. Samuel b. R. Isaac, il se peut que ces ustensiles perdent un peu de leur valeur, et il en résulterait un déficit pour le trésor sacré. De même ici, on craint que la valeur des perles baisse, et le trésor pourrait y perdre. La Mishnâ (en parlant des troncs) a en vue les sicles de l'année courante, non ceux d'une année écoulée (les retardataires devant verser à Jérusalem). On a

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; B., *Menahôth*, 108a. 2. Monnaie persane, citée dans *Esdras*, VIII, 27 ; B., *Bekhoroth*, 21. 3. *Bekhoroth*, VIII, 7.

de même enseigné plus loin (VI, 7) : on pouvait verser d'anciens sicles au Temple, non au dehors. — Lorsque la Mischnâ défère le serment à l'envoyé qui a perdu les sicles de contribution, il s'agit d'un gardien non responsable ; mais s'il l'est, il ne suffit pas de prêter serment (la perte lui incombe). Selon R. Aba il peut s'agir même d'un gardien responsable; seulement, s'il a été volé par des brigands armés, ou s'il a perdu l'argent dans un bateau qui a fait naufrage en mer, c'est un cas de force majeure (dont il ne peut répondre). R. Yousti b. R. Simon dit[1] : la distinction établie par la Mishnâ (entre le prélèvement déjà opéré et celui qui ne l'est pas) est conforme à l'avis qu'on opère du même coup le prélèvement pour les sommes déjà perçues et pour celles qui ne le sont pas ; mais, d'après l'avis opposé, disant que l'on ne prélève pas sur ce qui est représenté seulement à l'aide d'un gage, ou sera perçu plus tard, il ne suffira pas de jurer aux trésoriers sacrés (les habitants devront rembourser la perte).

Quant à la question du serment dû par l'émissaire, c'est, selon R. Eliézer, un avis conforme à R. Simon, qui dit[2] : les objets consacrés dont on est responsable sont traités à l'instar des autres biens de cet homme (et, en cas de perte, les habitants les restituent). R. Yoḥanan dit : cet avis de la Mischnâ est justifiable d'après tous, et le serment n'a été prescrit que par mesure rabbinique (pour éviter toute négligence à cet égard). D'après ce dernier avis, on conçoit que si le prélèvement du trésor a déjà été opéré, le messager doit prêter serment aux trésoriers sacrés, et si c'est antérieur à ce prélèvement, il le prêtera aux habitants de la ville, puisqu'il s'agit seulement d'un serment rabbinique ; mais, d'après l'argumentation de R. Eliézer, d'attribuer l'avis de la Mischnâ à R. Simon, en quoi est-ce conforme à ce dernier ? S'il est vrai que, le prélèvement n'étant pas encore opéré, le serment doit être prêté aux habitants de la ville, en raison de leur responsabilité, comment l'imposer si ce prélèvement a déjà eu lieu et qu'il n'y a plus de responsabilité pour les habitants ? En quoi ont-ils encore à intervenir ? On fait prêter serment à ces derniers, par devant les trésoriers (auxquels la perte incombe), pour qu'on ne puisse pas les soupçonner de n'avoir pas versé la contribution (ou l'émissaire d'avoir caché le montant), ou bien qu'on ne leur impute pas en mal leur mode d'envoi. En ce qui concerne le serment imposé, si même les habitants se sont engagés à rembourser la perte au trésor sacré (en dispensant l'émissaire de jurer, ayant confiance en lui), ce serment est obligatoire envers le fisc sacré. — Si quelqu'un, après avoir mis de côté le sicle dû, le perd, il en est responsable, dit R. Yoḥanan[3], jusqu'au moment de la remise au trésorier sacré ; selon R. Simon b. Lakisch, cette consécration se trouve dans le domaine de la Divinité, en quelqu'endroit (ignoré) qu'elle se trouve (sans la renouveler). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à cet avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit qu'avant le prélèvement l'envoyé prêtera le serment aux habitants de la ville, qui verseront une seconde fois ? C'est également une mesure rabbinique (de

1. B., *Kethoubôth*, 108a. 2. *Schebouôth*, VI, 7. 3. Voir B., *Houllin*, 139a.

les punir de la négligence de l'envoyé). On a enseigné [1] : si après le second versement on retrouve le premier, celui-ci sera placé parmi les sicles nouveaux (de l'année courante), et le second parmi les anciens (les retardataires). Qu'appelle-t-on premier versement et second ? R. Pinḥas b. R. Ḥiya et R. Aba Maré émettent deux avis divers à ce sujet : selon l'un, c'est le premier envoi desdits habitants qui passe le premier ; selon l'autre, c'est celui qui arrive en premier lieu au trésor (et ce que l'on retrouve plus tard, quoique versé d'abord, n'arrive qu'après).

2. Si quelqu'un charge son voisin de payer pour lui le sicle dû et que celui-ci en use pour remplir son propre devoir du paiement qu'il doit, si c'est postérieur au prélèvement, le prochain commet une prévarication [2]. Si l'on paie le sicle dû en le prenant sur de l'argent déjà consacré, à partir du moment où le prélèvement a été opéré et l'acquisition faite d'un sacrifice, il y a prévarication (ayant usé du sacré). Si c'est de l'argent de seconde dîme, ou du montant de la 7e année (sainte), il faudra consommer l'équivalent à Jérusalem (pour remplacer la valeur).

Il est dit au commencement : dès que le prélèvement a été opéré, c'est une prévarication [3] ; à quoi il a été ajouté par l'école de Rabbi que cela s'entend lorsque la victime a été offerte (selon les termes de la fin). R. Éliézer explique ceci : si, selon l'école de Rabbi, il importe que la victime ait été offerte (restriction applicable seulement à la fin, où il est traité d'offrande), c'est conforme à l'avis de R. Simon (qui dit, dans la Tossefta, de considérer comme prévarication tout sicle détourné du trésor sacré pour un sacrifice). C'est ainsi que R. Simon dit plus loin (IV, 5, 11) : même en cas de doute, on pourra recevoir le montant d'un animal à sacrifier, parce que les cohanim sont assez vifs dans leur service officiel (donc, il n'y a pas prévarication dès l'achat). Or, comment expliquer cette Mischnâ ? Si quelqu'un, volant l'holocauste de son prochain, l'égorge sans fixer la destination, n'est-il pas évident que le pardon sera acquis en ce cas au premier propriétaire, sans qu'il y ait la faute de prévarication ? (Pourquoi de même, le sicle volé et payé au trésor, sans détermination, ne servirait-il pas à payer la dette du vrai propriétaire, sans qu'il y ait prévarication ?) On peut répondre à cela, dit R. Judan, qu'à un signe distinctif on voit qu'il s'agit du versement opéré par le second. C'est ainsi qu'il est dit (ci-après III, 3) : chez R. Gamaliel, après s'être présenté le sicle à la main devant le trésorier, celui-ci avait l'habitude de s'appliquer à l'enfoncer dans la caisse (ce qui servait à le faire reconnaître). Mais ne peut-on pas supposer que ce sicle détourné échoit peut-être aux reliquats de sicle, lesquels ne tombent pas sous le fait de la prévarication ? Et l'on ne saurait dire que c'est conforme à l'avis de R. Méir, qui déclare (ci-après, IV, 3) qu'il y a prévarication [4], même pour les

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Puisque, pour remplir un devoir, il use d'un sicle déjà consacré. 3. Tossefta à *Meila*, ch. 1. 4. B., *Kiddouschin*, 54a.

reliquats (puisque l'avis de R. Juda, son interlocuteur, l'emporte). Là aussi on peut répondre qu'il s'agit d'une détermination, comme celle de chez R. Gamaliel, et le prélèvement aura été fait avec application pour lui (par conséquent, il ne fera pas partie du reliquat).

En quoi y a-t-il eu jouissance, pour que l'on soit coupable de prévarication, si l'on s'est acquitté avec le sicle d'autrui ? C'est que, dit R. Abin au nom des rabbins de là bas (de Babylone), le tribunal pouvant appréhender au corps celui qui ne payerait pas, celui qui paie sa dette avec le sicle déjà consacré se délivre lui-même et en tire une jouissance. — « Si c'est de l'argent de seconde dîme, est-il dit, il faudra consommer l'équivalent ; » car il est écrit (Lévit. XXVII, 26) : *Mais le premier-né des animaux, qui en cette qualité appartient à l'Éternel, ne devra plus être consacré à personne ;* c'est-à-dire, ce qui est une fois consacré ne pourra plus être l'objet d'une autre consécration[1]. Comment fera-t-on pour rendre l'équivalence ? On prend un *sela* de valeur profane et l'on dit : « l'argent de seconde dîme, en quelque endroit qu'il se trouve, devra être racheté par cet argent, lequel sera désormais considéré (pris) comme seconde dîme ; le reste (redevenu profane) représentera par contre le demi-sicle de contribution. »

3. Si quelqu'un amasse de la menue monnaie en vue du sicle à payer et s'aperçoit, au moment de verser, qu'il en a davantage, selon Schammaï, ce reliquat devra être versé au Temple comme offrande ; selon Hillel, il restera profane. Mais s'il a dit qu'il en prendra de quoi payer le sicle dû, tous s'accordent à dire que le reliquat reste profane (comme la condition en a été déterminée dès le principe). Si quelqu'un amasse de l'argent en indiquant qu'il le destine à un sacrifice expiatoire, Hillel reconnait aussi que le reliquat devra être versé aux offrandes (le montant de la victime n'étant pas fixe). Mais s'il a dit que sur cet argent il prendra le montant nécessaire à l'achat de la victime expiatoire, tous reconnaissent que le reliquat reste profane (la condition ayant été formulée d'avance). R. Simon explique à quoi tient cette distinction entre les sicles (pour lesquels le reliquat de la mise de côté reste profane) et le sacrifice expiatoire (dont l'excédent devra être offert) : pour les sicles, la prestation due est déterminée ; elle ne l'est pas pour le prix des victimes. Selon R. Juda, le montant de la somme à payer pour le demi-sicle n'est pas non plus fixe ; car, au retour de la captivité de Babylone, les Israëlites donnèrent des Darik d'or en paiement de ce droit ; puis, ils versèrent des *selà* : ensuite, ils se contentèrent de payer des *Tabéin* (1/2 *sela*) ; et enfin, ils ne voulurent remettre qu'un dinar (ou 1/4 de *sela*) ; ce que les trésoriers du fisc sacré n'acceptèrent pas. Même en ce cas, observa R. Simon, la mesure à payer est uniforme pour tous (riches ou pauvres), tandis que le

1. B., *'Erakhin*, 29a.

prix du sacrifice expiatoire variera, et l'un l'acquerra pour un sela, un autre pour deux selà, et un troisième pour trois selà.

R. Yossé dit au nom de R. Eléazar[1] : la discussion entre Schammaï et Hillel a seulement lieu si l'on a amassé peu à peu des petites monnaies de *prouta* (dont le total final est supérieur au demi-sicle dû); mais si l'on a pris une poignée d'argent en disant qu'elle serve à payer la dette du sicle, tous s'accordent à dire que le reliquat doit être versé aux offrandes. R. Ḥiya ou R. Biva dit au contraire au nom de R. Eléazar : la discussion entre Schammaï et Hillel a seulement lieu si l'on a amassé peu à peu des petites monnaies en cette vue (chacune d'elles ayant cette destination); mais si l'on a pris une poignée pleine d'argent, tous admettent que l'excédant de la somme due reste profane (n'ayant à verser qu'un fixe d'un demi-sicle). R. Ḥiskia dit que notre Mischnâ confirme l'avis de R. Bivi, en disant : « R. Simon explique à quoi tient la distinction entre les sicles et le sacrifice expiatoire, en ce que, pour les uns, la prestation due est déterminée; elle ne l'est pas pour le prix des victimes. » Or, à quoi se rapporte son explication? Ce ne saurait être si l'on a dit vouloir prendre de là ce qu'il faut pour le sicle dû, puisqu'alors tous avouent que le reliquat reste profane; ni lorsqu'on a dit vouloir en prendre le montant nécessaire à l'achat du sacrifice. Elle s'applique au cas où l'on a pris toute une poignée en déclarant la destiner à la dette de contribution : le reliquat des sicles, dont la quantité est fixée par la loi, reste profane; mais celui des sacrifices, dont le prix est indéterminé, devra être versé aux offrandes. Que répond à cette argumentation R. Yossé au nom de R. Eléazar? Selon lui, R. Simon explique pourquoi au cas où l'on a amassé par petites monnaies, Hillel déclare que le reste est profane. Mais n'est-il pas dit d'autre part (ci-après, § 4) que le reliquat de la somme dont on a pris le sicle sera profane? On l'explique aussi en disant qu'il s'agit du cas où l'on a amassé la somme par des petites monnaies, et c'est conforme à Hillel. Si quelqu'un met de côté le sicle, supposant qu'il le doit, puis il se souvient l'avoir déjà payé, cet argent ne sera pas consacré (c'est une simple erreur); s'il en met deux de côté, supposant qu'il les doit tous deux, et il se trouve qu'il en doit un seul, comment considérera-t-on l'autre? On peut résoudre cette question d'après l'enseignement qui suit : Si l'on a désigné un animal pour servir de sacrifice expiatoire, dans l'hypothèse qu'il est dû, et l'on s'aperçoit ensuite qu'on ne le doit pas, l'animal ne devient pas sacré; si l'on en a désigné deux à cet effet et que l'on se trouve en devoir un seul, le second devra être abandonné au pacage (jusqu'à ce qu'après l'arrivée d'un défaut on puisse le racheter). De même ici, pour le sicle, le second qui n'est pas dû devra être versé aux offrandes. Comment est-il possible toutefois que l'un et l'autre doivent être donnés? (pourquoi ne pas l'assimiler au cas où l'on a un excédant d'argent pour le sicle, qui reste profane? Question non résolue).

1. Jér., *Nazir*, V, 1 (f. 53[d]).

Selon R. Juda, est-il dit dans la Mishnâ, les sicles formant l'impôt obligatoire n'avaient pas de valeur fixe, déterminée d'avance. Ainsi, au retour de la captivité, ils donnèrent des darick d'or, en équivalence de la monnaie courante de l'époque, ou dinar, dont ils offraient la moitié. Plus tard, ils se mirent à peser le selà ordinaire, dont ils payaient la moitié. Puis, ils passèrent à la mesure des *Tabeïn* (= demi selà), formant l'unité de monnaie alors en usage, et enfin ils voulurent se contenter de remettre le quart (quartum) de selà admis comme monnaie courante. Mais les trésoriers du fisc sacré ne l'acceptèrent pas. En effet, il est dit (Néhémie, X, 33) : *nous nous sommes imposé pour loi de donner* (au moins) *un tiers de sicle par an pour le culte dans la maison de notre Dieu*[1]. R. Ḥilkia, au nom de R. Aḥa, déduit de ce verset que l'homme doit peser le sicle (distribuer ses dons) trois fois par an[2], et que l'on ne dérange pas le public à ce sujet plus de trois fois par an. R. Abin en déduit aussi que l'on a recours, pour les prélèvements à opérer, à trois boîtes, contenant chacune 3 *saa*[3], et que l'on prélève 3 fois. Comme il est dit (Exode, XXX, 13) : *Voici ce que donneront tous ceux qui passeront au dénombrement*, on en déduit, selon R. Juda et R. Néhémie[4], que, pour avoir péché au milieu du jour (par l'adoration du veau d'or), ils devront payer un demi-sicle ; ou, selon le second, pour avoir péché à la 6e heure du jour (à midi), ils ont dû payer un demi sicle, équivalent à 6 pièces de monnaie, γράμμισος. Selon R. Josué b. R. Néhémie au nom de R. Yoḥanan b. Zaccaï, pour avoir transgressé le Décalogue, ils ont dû payer tous l'équivalent de 10 *guéras*. Selon R. Berakhia ou R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch, pour avoir vendu l'aînesse de Rachel (ou Joseph) au prix de 20 pièces d'argent[5], chacun doit racheter son fils aîné au même prix de 20 pièces[6]. R. Pinḥas dit au nom de R. Lévi : comme à la suite de cette cession d'aînesse, il est revenu à chacun des fils de Jacob une monnaie divisionnaire d'un *tebà*, chacun est désormais tenu de la payer en redevance.

4. L'excédant d'une poignée d'argent prise pour le sicle reste profane[7] ; mais le reliquat d'une poignée de farine sur la dîme d'épha (offerte par un pauvre) sera versé aux dons, ainsi que le reste de la somme ayant servi à acheter soit des nids d'oiseaux offerts (après guérison) par les gonorrhéens, hommes ou femmes, ou par celles-ci en sortant de couches, soit des sacrifices expiatoires ou de péché. Voici quelle est à cet égard la règle générale : l'excédant de la somme destinée à acheter un sacrifice expiatoire ou de péché devra être versé à la caisse des dons ; l'excédant de l'achat d'un holocauste servira à un autre holocauste ; celui d'une of-

1. B., *Bekhorôth*, 20. 2. La darique valant un sela' 1/2, ou 3 demi-sicles. Voir B., *Baba bathra*, 9a. 3. Ci-après, III, 2. 4. Tanhouma à ce passage de l'*Exode*. 5. Midr. Rabba à *Genèse*, no 84; sur *Nombres*, no 4. 6. On donne en ce cas au cohen 5 sela', dont chacun vaut 4 dinars, = 20 dinars au total. 7. B., *Menahôth*, 105.

frande de farine, à une autre semblable; l'excédant des sacrifices pacifiques, aux mêmes; l'excédant d'achat d'un agneau pascal servira à acheter un sacrifice pacifique; l'excédant en argent des sacrifices de naziréens servira à d'autres semblables (plus tard); enfin, l'excédant de la somme mise de côté par un naziréen isolé pour ses sacrifices à offrir sera versé à la caisse des dons.

—[1]. Notre Mischnâ s'oppose à l'avis de R. Yoḥanan, qui prescrit de jeter à la mer le reliquat de l'offre d'une dîme d'épha, puisqu'elle l'énumère parmi les objets dont il faut livrer les restes à la caisse des dons. Que réplique R. Yoḥanan à cette remarque? Selon lui, il s'agit dans la Mischnâ, non de l'offrande d'un dixième d'épha faite par le pontife, mais de celle qui sert d'expiation à un simple israélite pauvre (c'est à titre de sacrifice expiatoire que le reliquat devra passer aux dons) —[2].

« Le reliquat d'un naziréen isolé, est-il dit, servira aux dons ». Toutefois, dit R. Ḥisda, c'est vrai lorsqu'il a offert le sacrifice expiatoire en dernier lieu des trois[3]; mais, s'il a offert le sacrifice pacifique en dernier, le reliquat servira à de tels sacrifices[4]. Selon R. Zeira, si même le sacrifice pacifique a été offert en dernier lieu, la règle sera toujours la même pour le naziréen isolé, et le reliquat d'argent sur l'achat de ses sacrifices devra être versé aux dons. Pour chacun de ces avis, il existe un enseignement qui le confirme. En faveur de l'opinion de R. Zeira, on peut invoquer l'enseignement qui dit : on appelle argent indéterminé les sommes destinées à l'achat de sacrifices expiatoires, auxquelles sommes sont mêlées quelques-unes dont les propriétaires sont morts; et si même ceux-ci avaient déjà, de leur vivant retiré les sommes qui leur sont afférentes, cet argent reste indéterminé et sera jeté (on ne pourra pas en tirer profit, ni en faire pourtant l'objet d'une prévarication, selon l'avis de R. Zeira). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ḥisda : si l'on déclare que tel argent devra servir à l'achat de son sacrifice expiatoire, en spécifiant que le reliquat serve plus tard aux dépenses pouvant résulter d'autres naziréats, et qu'ensuite le possesseur meurt, ce serait une prévarication d'user du total, non des parties séparées (pouvant avoir telle ou telle destination accessible, comme p. ex. le sacrifice pacifique); mais l'on ne dit pas qu'en un tel cas de décès l'argent doive être versé aux dons (ce qui prouve que c'est conforme à l'avis de R. Ḥisda, qui en dispense). R. Ḥisda dit aussi : s'il reste du pain offert par le naziréen, il faut le laisser pourrir (sans emploi); et c'est fort juste, dit R. Yossé : on ne peut pas l'offrir séparément, puisqu'une telle offre n'a jamais lieu à part; et l'on ne peut pas la présenter en même temps que celles d'autres

1. En tête, il y a un passage reproduit du tr. *'Eroubin*, VI, 8, traduit t. IV, p. 267, que l'on retrouve ci-après, VII, 1 et 3; *Nazir*, IV, 4 (f. 53b). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*, V, 2, traduit ci-dessus, p. 66. 3. Expiatoire, holocauste et pacifique. 4. Jér., *Nazir*, ibid.; B., ib., 25a.

naziréens, puisque ceux-ci ne se présentent jamais sans offrir leurs parts afférentes de pain. Voilà pourquoi l'on dit qu'il faut le laisser pourrir. On avait supposé en principe que la règle est la même soit pour le reliquat de son pain, soit pour le reste de ses biens. Non, dit R. Yossé b. Aboun, le reste de ses biens sera considéré comme une sainteté d'ordre supérieur, et devra être versé aux dons. Selon cet avis, Samuel se range à l'opinion de R. Ḥisda pour le reliquat des biens (que, par leur sainteté, ils échoient au trésor). R. Ḥiya, R. Ḥisda, et R. Éliézer expriment tous trois la même opinion, savoir R. Ḥisda et Ḥiya, comme il vient d'être dit (que le reliquat seul du pain devra pourrir), et Samuel suit l'avis de R. Yossé —[1].

5. Le reliquat de l'argent ramassé pour racheter des captifs servira à racheter d'autres; mais le reste d'une somme réunie en vue d'un seul lui sera remis. Le reliquat des aumônes en général reste acquis à la caisse de bienfaisance; mais le reste d'une somme réunie pour un seul lui sera remis. Le reliquat d'une somme réunie pour enterrer des morts servira plus tard à d'autres[2]; mais s'il s'agit d'un seul, le reliquat sera remis aux héritiers. Selon R. Méir, ce dernier reste sera mis de côté jusqu'à l'arrivée du prophète Elie (qui décidera). Selon R. Nathan, ce reliquat servira à l'érection d'un monument funèbre.

Si l'on a recueilli de l'argent, croyant que le mort n'a pas laissé de quoi l'enterrer, et il se trouve qu'il y en a, R. Jérémie est d'avis que c'est un reste passant aux héritiers. Non, lui dit R. Idi de Ḥoutria, il importe d'observer que les donateurs ont eu uniquement en vue les besoins du mort. Mon avis, répliqua R Jérémie, se fonde sur ce qu'il est déjà dit qu'en cas de reliquat, celui-ci est transmis aux héritiers ; mais ton opinion n'est fondée sur rien. On a enseigné au nom de R. Nathan : avec le reliquat d'une somme réunie pour un mort, on érigera un monument sur son tombeau et on lui fera[3] une aspersion (de vin) sur son lit funèbre (sa tombe).

On a enseigné[4] ; avec l'argent amassé pour racheter tel individu, on ne devra pas en racheter un autre (fût-il supérieur), ni de même acheter un autre *talith* (vêtement) que celui qui a été visé par les donations faites à cet effet, sans toutefois intervenir à cet égard auprès des administrateurs (qui sont juges de l'opportunité des distributions). On a enseigné[5] : Il n'est pas nécessaire d'ériger des monuments aux hommes justes ; leurs actions suffisent pour transmettre leur mémoire à la postérité —[6].

1. Suit une phrase, telle qu'elle est déjà au commencement de ce §, reproduite du tr. *'Eroubin*, VI, 8. 2. B., *Synhédrin*, 48a. 3. Il est à peine besoin de signaler le caractère égyptien de cet usage singulier, que l'on retrouve au Rituel funéraire égyptien, ou Livre des morts. V. Ledrain, *La Momie*. P. 1876. 4. Tossefta à ce tr., ch. 1, fin. 5. Midrasch Rabba sur *Genèse*, ch. 82. Voir *Sentences*, etc., p. 53. 6. Suit un long passage reproduit du tr. *Berakhôth*, II, 1, traduit t. I, pp. 30-31.

CHAPITRE III.

1. A trois périodes de l'année on opère le prélèvement du trésor sacré (pour les achats à faire) : au milieu du mois qui précède Pâques (le 1er Nissan), avant Pentecôte (1er Siwan), et avant la fête des Tabernacles (au commencement de Tisri). Ce sont aussi les époques fixées pour prendre la dîme des animaux [1]. Tel est l'avis de R. Akiba. Selon Ben-Azaï, les trois époques choisies sont : le 29 Adar, le 1er Siwan et le 29 Ab. R. Eliézer et R. Simon adoptent pour dates le 1er Nissan, le 1er Siwan, et le 29 Eloul, fixant ce dernier jour et non le suivant ou 1er Tisri, parce que c'est un jour de fête (le nouvel an), jour auquel on ne doit pas rédimer [2]. Voilà pourquoi on l'a avancé au 29 Eloul.

R. Abahou dit : chaque fois qu'il est question de moitié par rapport à une fête, c'est la moitié du mois qui précède ; car pendant cette durée on s'occupe dans les salles d'études des règles y relatives [3]. — « Ce sont aussi les époques des dîmes d'animaux », est-il dit ; car, observe R. Yoḥanan, elles coïncident avec les naissances des animaux. Selon R. Aḥa et R. Tanḥoum b. Ḥiya au nom de R. Josué b. Lévy, on assigne cette époque, pour qu'il y ait, lors de cet acte, des animaux à la disposition de ceux qui montent à Jérusalem (lors des 3 fêtes principales). Selon R. Judan, on a fixé ces époques, pour que le possesseur ne l'oublie pas et ne soit pas exposé à s'attarder dans l'accomplissement de ce devoir. R. Yossé explique : chaque fois que l'on ajourne ce qui doit être rédimé, on transgresse la défense de ne pas reculer le versement de ce qui est dû (aussi faut-il le payer à chacune de ces grandes fêtes). On a enseigné ailleurs [4] : Selon R. Méir, le nouvel an pour la dîme des animaux est fixé au 1er Eloul ; selon R. Eliézer et R. Simon, c'est au 1er Tisri ; Ben-Azaï dit que ceux nés au mois d'Eloul devront être rédimés à part. R. Houna explique quel est le motif de l'avis de R. Méir : c'est que, jusqu'à ce moment, les animaux qui ont été mis bas proviennent de femelles couvertes à la saison précédente (5 mois auparavant) ; mais, après cette date du 1er Eloul, les petits naissent des portées nouvelles (du commencement de l'été). Selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, R. Éliézer et R. Simon fondent leur avis sur ce qu'il est écrit (Ps. LXV, 14) : *les pâturages se couvrent de troupeaux* ; ceci se réfère à la première portée des femelles (en Adar) ; *et les vallées se revêtent d'épis*, se rapportant aux retardataires ; *ils pousseront des cris d'allégresse et chanteront*. Par ces derniers mots, il faut entendre (les détournant de leur sens habituel) que les uns et les autres (ceux de la première portée et les retardataires) devront entrer au bercail pour être rédimés. Ben-Azaï dit : puisque les uns adoptent pour date le 1er Eloul et les autres la fin de ce mois, les nouveau nés de ce mois devront être rédimés à part, en opérant comme suit : Si cinq sont

1. B., *Bekhôroth*, 27b. 2. B., *Haghiga*, 8a. 3. V. *Pesahim*, I, 1 (ci-dessus, p. 5). 4. *Rosch ha-schana*, I, 1 ; *Bekhoróth*, IX, 1.

nés au mois d'Ab et 5 en Eloul, puis cinq en Tisri, on ne les joindra pas pour former la dizaine et les rédimer[1] ; mais aux 5 nés en Ab on pourra joindre les 5 nés au mois de Tisri précédent (tous nés par conséquent dans la même annuité). Mais se peut-il que Ben-Azaï ait fait pencher son opinion d'après celles de R. Eliézer et R. Simon, ses disciples? R. Jérémie et R. Meischa vinrent répondre au nom de R. Samuel b. R. Isaac, que c'est déjà une opinion sur laquelle se sont partagés les maîtres du monde (des personnages importants). Quels sont-ils? R. Yona a enseigné devant R. Jérémie que l'on désigne ainsi R. Ismaël et R. Akiba. Ceci prouve que Ben-Azaï avait été à la fois le compagnon et le disciple de R. Akiba ; car, si celui-ci n'avait été que son maître, Ben-Azaï ne se serait pas permis de s'exprimer sur son maître aussi dédaigneusement, en disant : « puisque les uns professent tel avis et les autres tel autre. » R. Abou au nom de R. Samuel b. R. Isaac déduit le même fait (que B. Azaï était un compagnon) de la Mischnâ suivante[2] : « Ben-Azaï répliqua à R. Akiba : nous nous affligeons déjà de voir les écoles divisées maintes fois, et tu veux encore nous diviser lorsque nous sommes d'accord. » Cette apostrophe prouve que Ben-Azaï était à la fois compagnon et disciple de R. Akiba ; car, si ce dernier avait été son maître seul, B. Azaï ne se serait pas permis de s'exprimer aussi librement à son égard.

On a enseigné ailleurs[3] : tous les animaux nés depuis le 1er Tisri jusqu'au 29 Eloul (dans la même année) seront joints pour être rédimés ; mais cinq nés avant le nouvel an ne seront pas joints à cinq nouveaux nés après cette date, l'on joindra les 5 nés avant toute autre rentrée au bercail (à l'un des deux autres termes, à Pâques ou Pentecôte) avec ceux qui sont nés après ce moment. Cette jonction (qui comprend même des petits nés le 1er Tisri, quoique d'une conception antérieure à cette année) prouve qu'à l'égard de la dîme d'animaux, on ne suit pas la règle des fruits, qui exige qu'ils soient arrrivés dans la même année à la floraison, ou au tiers de la croissance. Car, en équivalence à la floraison, on devrait parler des animaux conçus dans le cours de l'année du 1er Tisri au 29 Eloul (et non pas nés en cette période) ; et si l'on exigeait une partie de la croissance, on ne devrait englober dans le compte total (pour les rédimer) que ceux qui sont nés jusqu'au 22 Eloul (et non jusqu'à la fin de ce même mois, de façon à avoir au moins 8 jours d'âge lors de l'offrande ; et puisque l'on n'en tient pas compte, il est clair que l'on ne s'en préoccupe pas). Ceci ne prouve rien, dit R. Schamaï au nom de R. Bivi b. Ḥiya ; pour la question de croissance, on suit l'avis de R. Simon, qui dit (à l'opposé des autres préopinants) : même les petits au-dessous de l'âge de 8 jours sont admis au bercail pour faire partie du troupeau à rédimer. Sur quoi, R. Mena se leva auprès de R. Schamaï, et lui demanda : est-ce toi qui professes cet avis? Oui, dit R. Schamaï. Mais n'a-t-on pas enseigné que selon

1. Vu le doute sur la nouvelle année à cet égard, si c'est en Eloul ou en Tisri, on ne peut rien joindre qui soit séparé par l'une de ces dates, comme il est dit ci-dessous. 2. *Baba Bathra*, IX, 10. 3. *Bekhoroth*, IX, 12 ; Jér., ib. (f. 17b)

Ben Azaï, les petits nés au mois d'Eloul devront être rédimés à part? A quoi il a été répondu que même ceux des petits nés jusqu'au 29 Eloul seront englobés dans le troupeau pour lui être joints et rédimés (malgré le défaut d'âge); or, peut-on dire que B. Azaï suive l'avis de R. Simon (qui dispense de tenir compte du défaut d'âge), au lieu de celui des autres sages opposés? Il faut donc admettre ceci : comme selon ces derniers les petits nés depuis le 22 Eloul jusqu'au 1er Tisri seront ajournés à l'année suivante et comptés avec ceux de cette année, de même, selon R. Azaï, on attendra à la période suivante de révision du bercail (à Pâques), pour rédimer en même temps ceux qui sont nés au mois d'Eloul. Cette jonction, dit R. Ḥiya[1], prouve que l'on compte de même pour les premiers nés, et le défaut du nombre suffisant de jours (pour l'offrir au cohen) n'empêche pas de les comprendre dans l'annuité en cours se réglant seulement d'après la naissance). R. Mena dit au nom de R. Yôna que son père a entendu tirer la même déduction du verset (Deutéron. XV, 19) disant : *Parmi les premiers nés qui seront mis bas etc., tu consacreras le mâle;* cette consécration (quoique déjà implicite) a lieu en ce que, depuis le jour de la naissance, l'annuité compte pour telle.

2. A l'aide de trois caisses [2], ayant chacune une contenance de trois saas, on prélève du trésor sacré (amassé dans de grands coffres) l'argent nécessaire aux dépenses du culte. Sur ces petites caisses, il y avait 3 lettres distinctes : ג, ב, א ; selon R. Ismaël, il y avait les 3 équivalents grecs : A, B, Γ. Celui qui était chargé de cette opération [3] ne devait pas avoir un vêtement (paragauda[4]) au bord relevé (ourlé), ni des chaussures, ni des sandales, ni des phylactères, ni même une amulette; car s'il devenait pauvre, on l'accuserait d'avoir commis un péché à l'égard du trésor (et d'avoir été puni); et s'il devenait riche, on pourrait supposer qu'il s'est enrichi aux dépens du trésor. Or, il faut aussi bien être exempt de tous reproches devant les hommes comme envers Dieu. Aussi, il est dit (Nombres, XXXII, 22) : *vous serez purs* (exempts de fautes) *devant l'Eternel et devant Israël*; et il est dit encore (Proverbes, III, 4) : *trouve de la grâce et un bon esprit aux yeux de Dieu et des hommes.*

[5] R. Ismaël a enseigné : un homme très-velu ne doit pas prélever cet argent, pour éviter tout soupçon de détournement. On a enseigné que, pour y remédier, les trésoriers lui frottaient le corps avec de la silice (silex), ou pierre ponce. On a enseigné encore [6] : pour écarter le soupçon, on parlait avec lui depuis le moment où il avait pénétré dans la cellule du trésor jusqu'à ce qu'il l'eût quittée (ce qui l'empêchait de mettre de l'argent dans la bouche). Mais ne pouvait-on y obvier en remplissant d'eau la bouche de l'homme chargé de ce pré-

1. B., *Rosch ha-schana*, 6b. 2. B., *Yôma*, 62; *Meghilla*, 21b. 3. B., *Yebamôth*, 102b. 4. V. t. II, p. XII. 5. Suit un long passage reproduit du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, pp. 107-110. 6. Tossefta à ce tr., ch. 2.

lèvement ? Non, répondit R. Tanḥouma, parce qu'il devait prononcer une bénédiction en opérant ce prélèvement.

R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan [1] : il ressort du Pentateuque, des prophètes et des Hagiographes, qu'il ne suffit pas d'être exempt de tous reproches devant Dieu, mais qu'il faut l'être aussi devant les hommes. Dans le Pentateuque (Nombres, XXXII, 22) il est dit : *vous serez exempts de reproches devant l'Éternel et devant Israël*; dans les prophètes, il est dit (Josué, XXII, 22) : *vers Dieu l'Éternel il se tourna, et il connut Israël*; enfin, dans les Hagiographes (Prov. III, 4), il est dit : *trouve de la grâce et un bon esprit aux yeux de Dieu et des hommes*. Mais, demanda Gamaliel Zouga à R. Yossé b. R. Aboun, lequel de ces 3 versets est le plus clair? C'est le premier, fut-il répondu.

3. Chez R. Gamaliel, on avait pris l'habitude d'entrer auprès du trésorier en ayant le demi-sicle à la main ; on le déposait devant le préposé au trésor, et celui-ci avait soin de le faire glisser (en présence du déposant) dans le tronc (servant aussitôt après à l'achat des victimes pour les sacrifices publics). Lorsque l'homme chargé d'opérer le prélèvement voulait procéder à cet acte, il prévenait les assistants de ce qu'il allait faire, et ceux-ci l'approuvaient en disant: « prélève ». Ce procédé était renouvelé trois fois avant la mise en action [2]. Après avoir prélevé de la première caisse, on la recouvrait d'une serviette, et de même après avoir prélevé de la seconde; mais en opérant sur la troisième caisse, on ne la couvrait pas, afin de ne pas s'exposer par oubli à prélever de nouveau d'une caisse d'où le prélèvement a déjà été opéré. Le premier prélèvement était effectué pour les habitants de la Palestine (qui, étant les plus proches, ont versé les premiers); le deuxième, pour ceux des provinces limitrophes; enfin le troisième, pour ceux de Babylone, ou de la Médie, ou d'autres provinces lointaines.

Pourquoi chez R. Gamaliel avait-on souci de voir le sicle glissé dans la 1re caisse? Est-ce que si l'on a deux monceaux de blé et que l'on a prélevé de l'un d'eux l'oblation pour libérer les deux, est-ce que l'un et l'autre ne sont pas libérés ? Certes ; seulement, c'était une satisfaction pour ces gens de savoir qu'avant tout on emploierait leur argent versé à l'achat de leurs sacrifices. On a enseigné [3] : si par mégarde on a laissé tomber les serviettes qui recouvrent les caisses, le tout sera envisagé de même. La 3e caisse, dit-on, était la plus riche de toutes, parce qu'elle contenait des étoffes (stola) brochées d'or et des dariks d'or. On a enseigné [4] : on prélevait de la première caisse au nom des habitants de la Palestine (en particulier) et de tout Israël (en général) ; on prélevait de la 2e caisse, pour les gens limitrophes et pour tout Israël ;

1. *Sentences*, p. 129. 2. Mischnâ, VIe partie, tr. *Para*, III, 10. 3. Tosefta à ce tr., ch. 2. 4. B., *Kiddouschin*, 54a.

enfin de la 3e, pour ceux de Babylone, de la Médie et des provinces lointaines, ainsi que pour tout Israël. A l'issue de la première période (pendant laquelle on a usé de l'argent prélevé dans la 1re petite caisse), on a pris tour à tour des autres petites caisses, et si même il en reste dans la première, on en prend de la seconde; puis, y eût-il un reste dans celle-ci, on passe à la 3e petite caisse. Après avoir épuisé cette dernière, on passe à la seconde grande caisse (d'où l'on extraira également dans 3 petites caisses, devant correspondre aux 3 périodes) en les épuisant successivement toutes ; après quoi (l'année étant révolue), on procède de nouveau à la rentrée des sicles pour Pâques. Selon R. Méir, on pourra aussi recourir aux reliquats du trésor ; voilà pourquoi, selon lui, user de ces restes, c'est commettre une prévarication des biens sacrés, vu qu'à la fin de l'année on pourrait en avoir besoin — [1].

CHAPITRE IV.

1. A quoi employait-on le montant de ces prélèvements? Il servait à acheter les victimes des sacrifices quotidiens et des suppléments (particuliers aux divers jours de fête), à leurs libations, à l'acquisition de l'omer, des deux pains nouveaux présentés à la Pentecôte, aux 12 pains de proposition hebdomadaires, enfin à tous les sacrifices publics. Les gardiens des pousses spontanées [2] en la septième année (du repos agraire), chargés de veiller sur cette production de l'année pour ces dernières offrandes nécessaires au culte, étaient payés de ce soin par l'argent du trésor de la cellule. Selon R. Yossé, si quelqu'un s'offre de garder ces produits gratis, on l'accepte (cette offre, quoique particulière, deviendra publique). C'est impossible, dirent les autres sages, car tu reconnais aussi que les sacrifices doivent être acquis seulement par les deniers publics. (Or, s'il y a un gardien gratuit, il est censé acquérir ces produits d'abandon, qu'il rétrocède ensuite au Temple).

Pourquoi à l'égard du bois à offrir par les cohanim et par le peuple, les sages ont-ils eu besoin [3] de fixer neuf époques diverses? C'est qu'au moment où Israël revint de la captivité, on ne trouva pas de bois dans la cellule réservée à cet effet; les Israélites présents se mirent aussitôt à offrir du bois de leur propre bien, qu'ils livrèrent au trésor public, pour permettre de présenter les offrandes. Dès lors, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux décidèrent qu'à l'avenir, la cellule fût-elle pleine de bois, dès que ces hommes se léveront et offriront de leur propre bois, on leur accordera la préférence, et les sacrifices seront consumés seulement à l'aide de leur offrande spéciale. R. Aḥa dit : cette opinion (relative au sacrifice d'un particulier) est conforme

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, I, 3, traduit t. IV, pp. 16-17. 2. B., *Baba mecia*, 118a : *Menahôth*, 84a. 3. *Meghilla*, I, 6 (f. 68b) ; *Taanith*, IV, 6 (f. 70c).

à celle de R. Yossé de notre Mischnâ, qui dit : « on accueille aussi l'offre de celui qui veut garder ces produits gratis. » Selon R. Assé au nom de R. Ila, elle peut représenter l'avis de tous (même des autres sages) ; car il n'y a de discusion qu'au sujet du corps même de la victime ; mais pour les accessoires du sacrifice, tous reconnaissent que l'on peut modifier une offrande particulière en une publique. On a enseigné (de même) : lorsqu'une femme a confectionné une tunique blanche devant servir au pontife pendant l'office[1], son offre sera accueillie, à la condition qu'elle s'adresse d'abord au public (avant la remise à l'officiant). Cette opinion aussi, dit R. Aḥa, doit être l'expression de R. Yossé, qui autorise (dans notre Mischnâ) d'accueillir l'offre de celui qui veut garder les produits gratis. Selon R. Assé au nom de R. Ila, il se peut que ce soit l'opinion de tous (même des autres sages) ; car, il n'y a de discussion qu'au sujet du corps même de la victime ; mais, pour les accessoires du culte (comme le costume officiel), tous reconnaissent que l'on peut modifier une offrande particulière en une publique. Il y a un enseignement opposé à cette explication de R. Assé (qui distingue entre le sacrifice même et l'accessoire) : les jours commémoratifs (de certains événements heureux) seront aussi bien célébrés pendant que l'on offre des sacrifices (lors de l'existence du Temple), qu'au moment où l'on n'en offre plus[2] ; selon R. Yossé, on les célèbre seulement pendant la période des offrandes. Il y a également une opposition à R. Assé dans cet enseignement : R. Eliézer b. R. Çadoq raconte qu'il faisait partie de la famille de Sanâa b. Benjamin ; et dans celle-ci, lorsqu'il arrivait de reculer le jeune d'Ab au dimanche, parce qu'il se trouvait coïncider avec le samedi, on ne jeûnaît qu'une partie de la journée, en commémoration de la journée joyeuse du 10 Ab[3], consacrée aux donations (bien que le Temple n'existât plus, on tenait compte de cette journée, qui rappelait un simple accessoire du culte, ainsi célébré, à l'opposé de R. Yossé).

« On achetait, est-il dit, l'omer, les 2 pains présentés à la Pentecôte, les 12 pains de proposition (hebdomadaires), enfin tous les sacrifices publics » ; et, pour avoir des produits nouveaux du sol même en la 7e année, on préposait un gardien aux pousses spontanées. Ce dernier point est conforme à l'avis de R. Ismaël, qui dit : il n'est pas permis d'employer des produits du dehors, comme de la Syrie[4], pour l'offre de la gerbe de l'omer. On a enseigné ailleurs[5] : tous les sacrifices, soit particuliers, soit publics, sont offerts en employant des animaux de la Terre-Sainte même, ou du dehors, soit des nouveaux, soit des anciens ; mais, pour la gerbe de l'omer et les 2 pains présentés à la Pentecôte, il faudra employer exclusivement des produits nouveaux et ayant poussé en Palestine. Cet avis, dit R. Houna au nom de R. Jérémie, est l'expression de R. Ismaël, qui dit : on ne peut pas se servir de produits

1. B., *Yôma*, 35b, et ci-après, § 5. 2. Bien qu'il s'agisse d'un simple accessoire, on l'estime à l'égal d'un sacrifice. Cf. B., *Rosch ha-schana*, 19b. 3. Megillath Taanith, à cette date. B., *Taanith*, 12a. 4. Quoique cette contrée soit en partie assimilée à la Palestine. 5. Tr. *Menakôth*, IX, 1.

extérieurs, même syriens, pour offrir l'omer. On a dit aussi[1] : il y a dix degrés de saintetés, parmi lesquels la Palestine figure comme le plus sacré de tous les pays, car sa sainteté consiste en ce que son sol produit l'omer offert au Temple, les prémices données au pontife, et les 2 pains présentés à la Pentecôte, qui ne peuvent être offerts par des produits extérieurs. Sur quoi R. Houna dit aussi au nom de R. Jérémie, que c'est l'avis de R. Ismaël, qui ne permet pas d'offrir l'omer par des produits extérieurs, même syriens. On a dit ailleurs[2] : « Selon R. Ismaël, cette défense (de cultiver à la veille de la 7e année) s'applique au sabbat, et l'on veut dire par là : aussi bien la culture volontaire que la moisson volontaire sont interdites en ce jour; mais il est fait exception pour la moisson de la gerbe d'omer, qui est obligatoire ». Or, en ceci, est-il dit, R. Ismaël suit sa propre opinion, comme il dit que l'on ne peut pas offrir la gerbe d'omer par des produits syriens, et il n'est permis d'enfreindre le repos prescrit que pour la gerbe d'omer obligatoire. De même, l'avis disant de payer sur le trésor sacré le salaire du gardien préposé aux pousses spontanées en la 7e année, exprime l'opinion de R. Ismaël. Il se peut, dit R. Yossa, que cet avis soit conforme à l'opinion de tous; et c'est parce que l'on n'a pas trouvé au dehors les produits nécessaires pour les diverses cérémonies (ce qu'autorise l'interlocuteur), qu'il faut recourir aux pousses spontanées de la Palestine et payer un gardien à cet effet (selon tous).

Si en la 7e année il n'y a même pas de pousses pour donner l'omer, devra-t-on en principe ensemencer un champ dans ce but? Il va sans dire, objecta R. Ḥiya b. Ada en présence de R. Mena, que cette semaille est interdite ; car, sur le blé produit de cette façon, on se trouverait vouloir prélever une poignée représentant l'omer, sans qu'il y ait des restes susceptibles d'être mangés (étant interdits à titre de produits de la 7e année). Ceci ne prouverait rien, répliqua R. Mena, cet omer (ensemencé à l'état interdit) pourrait être assimilé aux cinq objets à offrir au Temple (y compris l'omer), dont il est dit[3] qu'ils peuvent être présentés malgré leur état d'impureté, sans pour cela être susceptibles de consommation en cet état (Il se peut donc qu'il en soit de même ici pour la semaille). Comment faisait-on pour payer le gardien préposé aux pousses de 7e année (sans rendre profane l'argent consacré)? Le trésorier empruntait des pièces de monnaie au changeur ; il les remettait aux agriculteurs et au gardien avant la présentation de l'omer; puis, on prenait des pièces équivalentes du trésor, que l'on échangeait contre les profanes. Mais, demanda-t-on, est-il bon d'agir ainsi? (Est-il loisible d'opérer un tel échange sans l'avoir fait passer dans la caisse même de trésor?) C'est que, répond R. Aḥa au nom de R. Aba, tout ce qui a été remis à ces hommes (à l'état profane) est considéré comme ayant été sacré dès la première heure. On a enseigné qu'il en est de même pour les travaux de maçonnerie[4], et voici comment on opérait : le trésorier prenait de l'argent chez un changeur, le versait aux carriers

1. Mischnâ, tr. *Kélim*, I, 4. 2. Tr. *Schebiith*, I, 4 (t. II, p. 329). 3. Tr. *Pesahim*, VII, 4. 4. Cf. B., *Meila*, 14a et b.

et aux tailleurs de pierres, avant que les pierres soient posées au niveau de la construction (domus); après cet acte, il prenait de l'argent du trésor sacré et l'échangeait contre le premier versement. Mais faisait-il bien d'agir ainsi? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun. au nom de Samuel, tout ce qui a été remis à ces hommes (à l'état profane) est considéré comme ayant été sacré dès la première heure.

2. Le montant de la vache rousse, du bouc émissaire (expédié le jour du Kippour), et de la langue écarlate de laine (attachée au parvis le même jour), était payé par le trésor sacré. Par le pont de la vache rousse (ou viaduc menant du Temple au mont des Oliviers), le passage construit pour mener au dehors[1] le bouc émissaire (au jour du kippour), la langue de laine entre ses cornes, le canal d'eau au Temple, l'enceinte de la ville, les tours, enfin pour tous les besoins publics de la ville[2], on avait recours au reliquat de compte prélevé du trésor sacré dans la cellule. Selon Aba Saül, les frais de construction (ou d'entretien) du pont de la vache rousse étaient payés par les pontifes personnellement.

(3). Que faisait-on avec le reste du reliquat de compte (en dehors de ces derniers frais énoncés)? On achetait du vin, de l'huile, de la farine, pour les revendre à ceux qui venaient offrir des sacrifices, et le bénéfice résultant de cette vente était acquis au trésor sacré, selon R. Ismaël. R. Akiba dit : on ne doit pas se livrer au commerce avec cet argent, ni avec celui des pauvres.

(4). On employait l'excédant des prélèvements d'argent (opérés au commencement de l'année) à acquérir des plaques d'or pour couvrir le sommet du saint des saints. Selon R. Ismaël, le bénéfice opéré sur la vente (précitée) servait à alimenter l'autel lorsqu'il était vide, et de l'excédant des prélèvements, on achetait les ustensiles nécessaires au culte. Selon R. Akiba, l'excédant des prélèvements servait à l'entretien de l'autel vide, et le surplus des libations servait à acheter les ustensiles sacrés. Selon R. Ḥanania chef des cohanim, le surplus des libations servait à alimenter l'autel vide, et l'excédant des prélèvements à acheter des vases sacrés. Ni l'un ni l'autre (R. Akiba et R. Ḥanania) n'admettaient qu'il soit permis de trafiquer des saintetés pour en tirer profit.

— [3]. « Avec le reste du reliquat, est-il dit, on achetait, etc. » R. Juda dit au nom de R. Samuel[4] que les savants chargés de montrer aux cohanim les règles de l'égorgement, celles de la réception du sang, celles de l'aspersion, étaient payés par le trésor sacré. R. Isaac b. Redifa dit au nom de R. Imi : les hommes chargés d'examiner les défauts des victimes destinées au culte

1. Tr. *Yôma*, VI, 4. 2. Cf. *Nedarim*, V, 5. 3. En tête, il y a un passage reproduit du tr. *Yôma*, IV, 2 (ci-dessus, p. 205). 4. B., *Kethouboth*, 106a; Midrasch Rabba sur *Nombres*, ch. 16.

étaient aussi payés par le trésor sacré. De même, dit R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. Ḥiya au nom de R. Samlaï, ceux qui corrigeaient le rouleau de la Loi déposé au parvis du Temple (et qui servait de modèle) étaient payés de cette façon : Guidal b. Benjamin dit au nom de R. Assé que les deux juges, chargés à Jérusalem d'examiner les questions de vol, étaient payés par le trésor sacré. Quant aux femmes chargées de tisser les réparations au rideau (séparant le parvis du sanctuaire), selon Samuel, elles étaient payées par la même caisse[1]; selon R. Houna, elles recevaient leur salaire sur le prélèvement de la caisse d'entretien du Temple. Quel est le motif de chacun de ces avis? Samuel considère ce travail comme inhérent aux sacrifices (et il le fait payer par la caisse chargée d'alimenter les sacrifices); R. Houna considère ce travail comme spécial à l'édifice (et il ordonne de le payer à ce dernier titre). R. Ḥiskia dit que R. Juda Grogrôth (figue) a enseigné : l'encens à l'instar des autres sacrifices publics est payé par l'argent prélevé du trésor sacré ; pour l'autel d'or et les divers vases sacrés, on utilise l'excédant provenant des libations ; pour les frais suscités par l'autel des holocaustes, ou le parvis, ou les portiques, on emploie le reste de l'argent prélevé de la cellule; enfin, pour la partie externe du temple en dehors des portiques, on avait recours à la caisse de l'entretien de l'édifice. Mais n'a-t-on pas enseigné que c'est commettre une prévarication d'user des pierres de l'autel, ou de celles du parvis, ou des portiques; or, si elles ont été acquises avec les reliquats de caisse, peut-on dire qu'il y a prévarication pour les reliquats? C'est possible selon R. Méir, qui dit plus haut (II, 2) qu'il y a prévarication même à l'égard des restes de sainteté. Cette justification, réplique R. Ḥiya, n'est pas admissible, car R. Méir parle seulement de prévarication dans le cours de l'année du paiement des sicles[2], tandis qu'ici il s'agit de valeurs dont la dépense est bien antérieure à l'annuité courante.

R. Ḥiskia dit que R. Juda Grogroth enseigne aussi : tout défaut d'ordre soit de la table officielle, soit du chandelier, soit des divers autels, soit du rideau, est une cause d'obstacle à l'offrande des sacrifices, selon l'avis de R. Méir; les autres sages disent : rien n'empêche d'offrir les sacrifices, sauf le déplacement du bassin (d'eau) et de son piédestal. Mais R. Eliézer et R. Yossé b. Ḥanina ne disent-ils pas tous deux que chaque fois qu'il est dit « en face », l'ordre devra être rigoureux (sous peine de s'opposer à l'office), non s'il est dit « à côté » ? De plus, selon R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, s'il est dit seulement « à côté », le déplacement est aussi un obstacle? En outre, selon R. Ila au nom de R. Samuel b. Naḥman, même l'omission du « placement » (Exode, XXVI, 35) fait obstacle à la validité de l'office? (Pourquoi donc les autres sages parlent-ils seulement du « bassin et de son piédestal » ?) Il y a une distinction à établir, répond R. Ḥanina : pour les offices accomplis à l'intérieur, tous ces « placements » sont rigoureux;

1. Midrasch Hazith, ou sur *Cantique*, III, 7. 2. On pourrait, vers la fin de l'année, avoir besoin du montant, dit-il plus haut, III, 4, fin.

mais pour un office extérieur, il suffit que le bassin soit sur le piédestal. — R. Ḥanina dit[1] quel orgueil animait les grands pontifes; ils ont dépensé plus de 60 talents d'or à leurs frais, pour leur vanité; car, malgré l'existence du viaduc intérieur érigé pour faire passer la vache rousse, chaque successeur dédaignait de l'utiliser, le faisait renverser et reconstruire, à ses frais. Mais, objecta R. Oula, en présence de R. Mena, n'est-il pas dit de Simon le juste[2] qu'ayant eu à faire brûler deux vaches rousses pendant son pontificat, il ne fit pas passer la seconde par le pont qu'avait suivi la première (jugeant nécessaire de réédifier une telle voie)? Or, peut-on dire de lui qu'il fut orgueilleux? Quel était donc le motif de ce renouvellement? C'était pour faire valoir cette combustion de la vache rousse, dont la cérémonie était une gloire. On a enseigné : tout le long de ce pont, il y avait des crochets et des murs perpendiculaires, afin d'empêcher les cohanim de s'écarter du milieu et leur éviter tout contact impur (survenant par cette opération).

« Selon R. Akiba, est-il dit, il n'est pas permis de trafiquer des saintetés ; » mais on le peut en établissant la condition qu'au cas de perte, on la subira, et le bénéfice seul sera pour le trésor sacré. Ainsi, il arriva une fois que l'on lui confia des biens d'orphelins : il alla demander à R. Mena l'autorisation d'employer ces biens au commerce. Tu le peux, lui dit R. Mena[3], à condition de stipuler qu'en cas de perte elle sera à ta charge, et le bénéfice sera pour les orphelins. C'est aussi ce qu'a fait R. Hiya b. Ada lorsqu'un dépôt analogue lui fut confié.

« Quant au reste du bénéfice sur la vente etc., » est-il dit. En ceci, R. Ismaël est conforme à sa propre opinion. R. Hiya b. Joseph explique ainsi ce passage de la Mischnâ[4] : par excédant des bénéfices, on entend le profit qui revient au trésor sacré sur les ventes; et, par excédant des libations, le bénéfice résultant pour le trésor de la cession du 4e *saa* (ci-après, § 5). R. Yoḥanan l'explique ainsi : par excédant des bénéfices, on entend le profit qui revient au trésor sur la cession du 4e saa; et, par excédant des libations, on entend le surplus de la mesure[5]. Est-ce que R. Hiya b. Joseph ne tient pas compte de cette dernière éventualité? Certes, dit R. Hiskia, ce qui échoit au trésor par le fait du 4e saa lui revient aussi par ces excédants de mesure (sans qu'il soit besoin d'en parler à part). D'après R. Hiya b. Joseph, on comprend qu'il ne soit pas plus permis de trafiquer des biens sacrés que de ceux des pauvres; aussi, il est juste de dire que ni l'un ni l'autre n'admet le trafic. Mais, selon R. Yoḥanan, comment se fait-il que, d'une part, la Mischnâ dise plus loin de prendre, en cas de doute, du 4e saa; tandis qu'ici il est dit que ni l'un ni l'autre n'admet le trafic? En effet, ils n'admettent pas que ce trafic serve à alimenter l'autel vide; mais on peut l'utiliser à l'achat des vases sacrés.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Cf. Mischnâ, tr. *Para*, III, 5. 3. B., *Baba mecia*, 70a. 4. B., *Menahôth*, 90a. 5. Littéralement : éclaboussure, βρύσις, jaillissement; l'écart entre la mesure trop pleine (débordante), reçue par le trésor, et la mesure rase cédée au particulier, profite au trésor.

On sait maintenant quel parti prendre pour le trésor au sujet du profit résultant entre les écarts des mesures s'il s'agit d'offrandes publiques, et il en sera de même pour ces écarts provenant de particuliers, sans que l'on puisse objecter pour cela que ce profit provenant de particuliers aura servi à l'achat de vases sacrés publics, puisqu'il a déjà été enseigné (§ 1) : lorsqu'une femme aura confectionné une tunique blanche pour l'offrir au pontife, on pourra l'accueillir, sauf qu'elle devra en faire d'abord don au public. On connaît maintenant les règles au sujet de l'écart des mesures de liquides (en raison de leur contact certain avec le vase sacré); mais en est-il de même des suppléments de corps solides? Non, car il a été enseigné ailleurs [1] : si des libations sont devenues saintes par leur mise dans un vase sacré et qu'ensuite le sacrifice se trouve inapte à être offert, au cas où il y a un autre sacrifice, on les offrira avec celui-ci ; au cas contraire, elles deviennent impropres par le séjour de la nuit (donc, ce qui n'a pas touché au vase, étant excédant de la mesure, n'est pas consacré).

5. Que faisait-on du reliquat d'encens, au bout de chaque année (après les poignées prises par le pontife), pour l'utiliser de nouveau? On commençait par payer les ouvriers de l'encens avec de l'argent prélevé de la cellule ; on échangeait ensuite le reste d'encens contre le salaire remis aux ouvriers, en le leur laissant, et on le rachetait d'eux plus tard, lors du nouveau versement. A défaut de nouveaux fonds déjà entrés au trésor par ce fait, on prend de l'ancien fonds, en opérant de même.

Ne se trouve-t-il pas, dans ces divers échanges, que l'on rachète une sainteté (le reliquat d'encens) à l'aide d'une autre semblable (le salaire des ouvriers pris du trésor sacré)? Voici comment on opère, dit R. Simon b. Bisna [2], pour y obvier : on prend d'autre argent profane, que l'on remet aux ouvriers contre leur salaire tiré du sacré ; puis, contre ce dernier, devenu profane par l'échange, on leur offre de l'encens, et l'argent étant rentré au trésor (devenu sacré), l'encens a acquis la qualité de profane (jusqu'à nouveau rachat). A quel emploi affectera-t-on cet argent qui a servi de paiement provisoire (puis est rentré au trésor ? Selon Rabbi, il sert de salaire aux ouvriers de la famille de Garmo et à ceux d'Eutinos, qui étaient si habiles les uns à fabriquer l'encens, les autres à confectionner et cuire les pains de proposition. Toutefois, dit R. Samuel b. Isaac, il faut que ce soit déjà une dette accomplie à leur égard (de sorte que cet argent leur fait retour du trésor). Mais, demanda R. Hiya b. Aba, s'il ne leur est rien dû d'avance, que fera-t-on de cet argent ? En ce cas, dit R. Hiya b. Aba, au nom de R. Yossé, on l'utilise à alimenter l'autel vide. R. Aba b. Cohen objecta devant R. Yossé : d'où vient cette contradiction flagrante, de demander d'abord comment employer cet argent, puis d'y répondre lui-même ? La question est relative au reliquat dans les vases sacrés, et il n'y pas de doute pour l'autel à alimenter — [3].

1. Tr. *Menahôth*, VIII, 5. 2. B., *Meila*, 14b. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Yôma*, V, 1, traduit ci-dessus, p. 213.

4 (6). Si parmi les biens consacrés par quelqu'un il se trouve quelque objet susceptible de servir aux sacrifices publics (p. ex. de l'encens, ou l'un de ses éléments), on pourra l'utiliser à payer le salaire des ouvriers (et le rendre ainsi profane). Tel est l'avis de R. Akiba. Ce n'est pas là le procédé observé plus haut, remarque Ben-Azaï ; il faudra mettre de côté l'équivalent du salaire des ouvriers, le racheter contre leur argent profane, le remettre aux ouvriers en paiement, puis le leur racheter lors du nouveau versement des sicles (avant Pâques).

(7). Si parmi les biens consacrés il se trouve des animaux susceptibles de servir aux sacrifices à offrir sur l'autel, soit des mâles, soit des femelles, il faudra, selon R. Eliézer, vendre les mâles, pour employer le montant à acheter des holocaustes, et les femelles, pour acheter des sacrifices pacifiques ; puis, la somme ainsi acquise sera versée avec le reste des biens à la caisse de l'entretien du Temple. Selon R. Josué, les mâles eux-mêmes serviront à offrir des holocaustes, et l'on vendra les femelles pour les besoins des sacrifices de paix, en employant le montant ainsi acquis à l'achat d'holocaustes ; le reste des biens consacrés échoira à la caisse de l'entretien du temple. R. Akiba dit : je préfère l'opinion de R. Eliézer à celle de R. Josué, parce que le premier adopte une mesure uniforme et assigne à la caisse du temple tous les biens consacrés, tandis que le second établit une distinction entre les animaux et les autres biens. R. Papias dit avoir entendu que l'on peut justifier chacune de ces deux opinions : si lors de la consécration on a parlé spécialement d'animaux et de biens (sans les assigner à l'autel), tout est destiné (après vente) à la caisse d'entretien, comme le veut R. Eliézer ; mais si l'on n'a rien spécifié, chaque objet aura sa destination naturelle, conforme à R. Josué. Si parmi les biens que l'on a consacrés il se trouve de même des objets pouvant servir aux offrandes destinées à l'autel, tels que du vin, de l'huile, ou des tourterelles, il faudra, selon R. Eliézer, les vendre en vue de servir au même objet, pour le montant être employé à l'achat d'holocaustes ; le reste des biens sera versé à la caisse de l'entretien du temple.

Par « objet pouvant servir au culte », on entend l'encens, dit R. Yoḥanan [1]. Quant à l'avis de le donner en paiement de salaire aux ouvriers, on peut le justifier, selon R. Oschia, en disant qu'il s'agit des ouvriers de la famille d'Eutinos, qui acceptaient ce reliquat comme salaire (parce qu'en raison de leur habileté à le fabriquer, ils le revendaient). Ben-Azaï n'est pas de cet avis ; car, dit-il, on n'échange pas un objet consacré pour le culte contre le travail (salaire), mais seulement contre de l'argent (il exige donc divers échanges préalables). On a enseigné ailleurs [2] : Il y a certains détails pour les consécra-

1. B., *Keritôth*, 6a. 2. *Temoura*, VII, 1.

tions faites à l'autel, qui n'ont pas lieu pour les consécrations à l'entretien du temple; et, à l'inverse, ceux de ces dernières ne sont pas toujours applicables aux précédentes, car les consécrations indéterminées sont destinées à l'entretien du temple. Or, on peut tout y englober (même des animaux impurs ou défectueux, à vendre), l'on commet une prévarication en usant de leurs produits, et les Cohanim ne peuvent pas en tirer de jouissance (ce qui n'a pas lieu pour les consécrations à l'autel). Cette opinion (de fixer ainsi l'indéterminé), dit R. Hanania, est conforme à R. Eliézer de notre Mischnâ, disant: « Si parmi les biens consacrés il se trouve des animaux susceptibles de servir aux sacrifices à offrir sur l'autel, soit des mâles, soit des femelles, il faudra, selon R. Eliézer, vendre les mâles pour employer le montant à acheter des holocaustes, et les femelles pour acheter des sacrifices pacifiques; puis, la somme ainsi acquise sera versée avec le reste des biens à la caisse de l'entretien du temple. » R. Yoḥanan dit que R. Eliézer se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XXVII, 14): *Si quelqu'un consacre sa maison, elle est sainte à l'Eternel.* De quoi s'agit-il là? Il ne saurait être question de l'habitation même, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 15): *Si celui qui l'a consacrée rachète sa maison, etc.*; il doit donc s'agir de celui qui consacre ses biens, et l'on en déduit que si la consécration est indéterminée, elle est destinée à l'entretien du temple.

R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : la discussion entre R. Eliézer et R. Josué (dans la Mischnâ) a seulement lieu au sujet d'une consécration des biens en général; mais, pour une consécration des troupeaux, tous s'accordent à admettre qu'elle est destinée aux sacrifices sur l'autel. Selon R. Aba ou R. Houna au nom de Rab, c'est l'inverse : il n'y a de discussion entr'eux que s'il s'agit d'une consécration des troupeaux ; mais s'il est question d'une consécration des biens en général, tous s'accordent à admettre qu'elle sera assignée à l'entretien du Temple. L'explication donnée par R. Zeira se conçoit aisément (qu'il n'y a pas de désaccord pour la consécration des bestiaux); mais comment justifier l'interprétation de R. Aba? Est-ce que les troupeaux ne sont pas naturellement destinés (en cas de consécration) à servir aux sacrifices? En effet, fut-il répondu, ils sont destinés à l'autel ; seulement, lorsque le propriétaire n'a rien fixé (contrairement à l'usage d'assigner les animaux à l'autel), il semble avoir dit implicitement qu'ils servent à l'entretien du Temple. R. Yoḥanan dit qu'il n'y a pas de distinction, soit que l'on ait consacré les biens en général, soit les troupeaux seulement, la discussion subsiste entre Eliézer et R. Josué.

R. Houna dit au nom de Rab et R. Abahou au nom de R. Yoḥanan : si des animaux faisant partie d'objets consacrés à l'entretien du culte ont été (indûment) rachetés, quoique sans défaut, ils deviennent profanes, l'échange étant valable. N'est-ce pas parce que la Mischnâ dit[1], que pour les animaux consacrés à l'entretien du culte, le petit ou le lait est d'un usage permis après le rachat de la bête? (N'en résulte-t-il pas qu'elle est complètement assimilée au pro-

1. Tr. *Houllin*, X, 1.

fane)? On peut expliquer, répond R. Ḥiskia au nom de R. Hisda, qu'il s'agit du cas où, après les avoir rachetés à l'état parfait, ils ont eu un défaut (voilà pourquoi ils restent profanes). En effet, dit R. Yossa au nom de R. Ḥisda, la Mischnâ le dit bien : les petits des animaux consacrés à l'autel et leur lait sont interdits après le rachat (ce qui n'a pas lieu pour les bêtes consacrées à l'entretien ; il en sera donc de même de celles qui ont eu un défaut après le rachat). R. Ḥiskia dit au nom de R. Yossa : si l'on a racheté des animaux consacrés à l'entretien du Temple, quoiqu'à l'état parfait, ils restent profanes ; sans quoi, s'ils ne devenaient pas profanes, on ne s'expliquerait pas pourquoi les saintetés de l'autel incombent aux consécrations pour l'entretien du Temple (et pourquoi, dans la Mischnâ, R. Éliézer prescrit de vendre les mâles déjà consacrés). On trouve bien que, même sur les animaux défectueux, la sainteté d'autel est effective, savoir qu'il est défendu de tirer parti de la tonte, ou de l'employer à des travaux. — Si l'on a assigné une femelle pour un holocauste dû, ou le sacrifice pascal, ou un sacrifice de péché (pour lesquels il faut offrir un mâle), il sera nécessaire pourtant d'échanger l'animal ainsi consacré[1]; selon R. Simon, il faudra opérer l'échange de l'animal s'il a été destiné à servir d'holocauste, mais non s'il était assigné à servir de sacrifice pascal, ou de sacrifice de péché ; enfin selon R. Simon b. Juda au nom de R. Simon, en aucun de ces 3 cas il n'y a lieu d'opérer l'échange. R. Yoḥanan dit que R. Simon (faisant une exception pour l'holocauste) se fonde sur ce qu'il arrive parfois d'admettre la femelle de l'oiseau à servir d'holocauste (c'est donc une consécration possible). Enfin, dit R. Yoḥanan, selon R. Simon b. Juda, aucune consécration de sacrifice à l'égard de la femelle n'est effective (et n'a besoin d'être suivie du rachat); car, s'il conteste l'avis du préopinant pour l'application de la sainteté à deux animaux de même espèce (mâle et femelle), à plus forte raison il n'admet pas de corrélation avec une autre espèce (entre l'oiseau et le quadrupède). On sait qu'il le conteste en cas d'unité d'espèce, dans l'enseignement suivant[2] : si pour certain sacrifice de péché, qui exige un animal d'un an, on en a offert un de deux ans (comme c'est dû pour la plupart des sacrifices de cette catégorie), ou si l'on a agi à l'inverse, offrant un animal d'un an lorsqu'il en faudrait un de deux ans, le sacrifice (quoique propre à cet effet) ne compte pas pour l'obligation à remplir ; selon R. Simon, il ne sera pas même considéré comme sacré.

R. Yoḥanan dit que R. Simon et R. Josué (de la Mischnâ) expriment au fond la même opinion: comme R. Josué dit qu'en cas de consécration d'une femelle à titre d'holocauste la valeur seule devient sacrée, de même R. Simon partage cet avis ; car, s'il disait qu'elle devient corporellement sacrée, il faudrait l'envoyer au pacage jusqu'à l'arrivée d'un défaut. Aussi Rabbi dit : j'approuve les paroles de R. Simon à l'égard de la Pâque ; car on ne saurait dire que l'animal (femelle) consacré à Pâque (et

1. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 2. 2. Tossefta à *Zebahim*, ch. 1.

restant au delà) devient un sacrifice de paix[1]. Mais, fut-il objecté, il devrait dire qu'il n'approuve pas l'avis de R. Simon pour le sacrifice de péché, parce que le reliquat de ce qui avait été destiné à servir aux sacrifices de péché, pourra servir d'holocauste. Or, dit R. Abin, si quelqu'un a consacré un animal pour la Pâque et qu'étant mis de côté on en fait un sacrifice de paix, celui-ci sera offert lui-même à ce titre, tandis qu'il n'en est pas de même de la mise de côté provenant d'un sacrifice de péché, qui, quoique destiné à devenir un holocauste, ne sera pas offert lui-même (mais par voie de mutation du montant de la bête) ? Sur quoi donc R. Simon et son interlocuteur fondent-ils leur divergence d'avis ? C'est que, d'après ce dernier, dès que la valeur est consacrée, le corps même de l'animal l'est aussi (et la mutation est exigible en cas d'inaptitude au sacrifice) ; d'après R. Simon, il faut que dès le principe la consécration corporelle ait été possible (sans quoi, la mutation n'a pas lieu d'être). R. Zeira dit au nom de R. Simon b. Lakisch que R. Josué se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 18) : *Parle à Aron et à ses fils et dis-leur que si un homme quelconque de la maison d'Israël etc. veut offrir un holocauste à l'Eternel* ; il en résulte que tous les dons offerts à l'Eternel serviront (par échange) aux holocaustes. Il est dit ensuite (ib. 19) : *pour votre faveur* (pour vous attirer la faveur de Dieu), *il sera sans défaut, mâle ;* et d'où sait-on que même les femelles seront agréées à ce titre ? De ce qu'il y a ensuite un terme générique (ib.) : *du gros bétail.* Mais, demanda R. Isaac b. R. Eliézer, puisqu'il y a le mot *mâle*, comment se fait-il que le terme *gros bétail* serve à impliquer les femelles ? Il en est de cette expression, fut-il répondu, comme du terme précédent *sans défaut*, qui sert à impliquer même les animaux défectueux. Quelle différence pratique y a-t-il (entre les deux explications de R. Akiba et de R. Papias, dans notre Mischnâ) ? En effet, répond Rab, il y a entr'eux, comme la navette, κερκίς, du tisserand qui égalise la trame (ce n'est qu'une divergence apparente, rectifiée aisément).

« R. Eliézer est d'avis de les vendre etc. », dit la Mishnâ. Selon R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, il se fonde sur ce qu'il est écrit (ib.) : *parle à Aron et à ses fils et dis-leur que ce qu'ils offriront à l'Eternel en holocauste etc.* ; tous les dons offerts ainsi serviront d'holocauste ; *pour votre faveur, sans défaut, mâle.* Ce n'est pas à dire d'englober aussi les oiseaux donnés, puisqu'il est dit (ib.) : *du gros bétail* (seul). R. Jérémie et R. Aboun étant assis ensemble se demandèrent comment cette explication de R. Simon b. Lakisch est possible ? Plus haut, R. Yoḥanan n'a-t-il pas exposé que, selon R. Simon, l'assignation d'une femelle comme holocauste fait assumer la consécration et nécessite la mutation, parce que la femelle d'oiseau est apte à cet effet, tandis qu'ici il dirait le contraire (que l'on peut vendre les oiseaux) ? J'admets, répond R. Yossa à R. Jérémie, que R. Eliézer se conforme à l'avis de R. Samuel au nom de R. Zeira, savoir que lorsque l'animal ne peut pas être offert

1. Bien que la femelle puisse servir à ce dernier, elle n'a pu d'abord être destinée au sacrifice pascal ; elle n'est pas sacrée.

lui-même, ni par un équivalent de rachat (ayant un défaut), le montant seul se trouve consacré (au profit de la caisse d'entretien du culte). Cette opinion est très juste ; on ne peut pas sacrifier cet oiseau, puisque la Bible parle de *gros bétail*, à l'exclusion des oiseaux ; ni le racheter, ce procédé étant inapplicable à l'oiseau. Voilà pourquoi il a fallu dire que sa valeur seule est consacrée. Les compagnons d'étude disent au nom de R. Yoḥanan, ou R. Aïbo b. Nagri dit devant R. Ila au nom de R. Yoḥanan : celui qui est d'avis de ne pas exiger la mutation (de la femelle désignée pour un sacrifice auquel elle est inapte) se base sur ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 11) : *Si c'est quelque animal impur dont on ne puisse faire un sacrifice à l'Eternel, etc.* ; or, le mot *impur* est explétif dans ce verset (où il est déjà question d'inaptitude au culte), et il a pour but d'aviser que, s'il est même impur au point de vue de l'aptitude, l'échange pourra avoir lieu[1]. Mais est-ce qu'à l'égard d'un tel sacrifice, il y a lieu de parler de *présentation* et d'*estimation*, dont la Bible traite aussitôt après (ib. 12) ? (question non résolue). R. Zeira au contraire au nom de R. Eléazar explique différemment ce même verset. *Si c'est quelque animal impur dont on ne puisse faire offrande à l'Eternel*, en ce sens : ce qui ne pourra pas être offert, ni là, ni ailleurs, n'aura pas besoin d'être l'objet d'une mutation ; tandis qu'une femelle d'oiseau, désignée comme holocauste, ne pourra pas être offerte à ce titre, mais le sera ailleurs (pour une offrande d'un pauvre ; aussi, est-elle susceptible de mutation). R. Abou et R. Abin objectèrent devant R. Zeira : comment se fait-il que l'animal accouplé (à une espèce étrangère), ou celui qui le couvre[2] qui ne peuvent en aucun cas être employés pour les sacrifices, soient pourtant susceptibles d'être l'objet d'une mutation ? En effet, leur dit R. Zeira, je n'ai entendu parler que d'un véritable cas d'impureté ; ssns quoi (s'il s'agissait d'un défaut), on pourrait se demander pourquoi il est question ensuite de présenter la bête et de l'estimer.

5. Une fois par mois, on fixe le prix des fournitures sacrées à livrer au Temple, payables par le trésor de la cellule. Si quelqu'un entreprenant le fermage s'est chargé de fournir la farine de 4 saas (pour un *selà*), et qu'ensuite celle-ci renchérit au point que trois *saa* valent le même prix, l'entrepreneur sera tenu de fournir le 4° *saa* de ses deniers ; mais s'il s'était engagé à fournir la farine lorsque 3 *saa* coûtaient un *sela*, et qu'ensuite l'on peut en avoir quatre à ce prix, il est aussi tenu de fournir le tout. En tous cas, le trésor sacré doit bénéficier du maximum. Si des vers sont survenus dans cette fine farine (si elle se trouve gâtée), la perte incombe au fournisseur, et il en est de même si le vin s'est aigri. Aussi, le fournisseur ne recevait de paiement qu'après satisfaction de l'autel (après l'emploi valable des livraisons faites).

1. Cf. Jér., *Maasser schéni*, III, 11 (t. III, pp. 228-9). 2. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 1.

On a enseigné (à l'opposé de ce dernier avis) au nom de R. Simon (ci-dessus II, 2) : les fournisseurs pouvaient toucher de suite l'argent dû par le trésor, sans crainte d'avarie ultérieure ; car les cohens ont souci des denrées.

CHAPITRE V.

1. Voici les noms et l'objet de ceux qui remplissaient des fonctions spéciales au Temple : Yoḥanan b. Pinḥas était garde des sceaux [1] ; Aḥia était préposé aux libations ; b. Samuel, aux tirages des sorts ; Petaḥia présidait aux nids d'oiseaux à offrir [2]. Celui-ci n'est autre que Mardochée (Balsan), et il est nommé ainsi parce qu'il ouvre (pataḥ) les paroles par ses explications exégetiques et sa connaissance de 70 langues.

(2) Ben-Aḥia était consulté pour les maux d'intestins ; Neḥonia creusait les citernes ; Gabini faisait les appels ; Ben Gaber surveillait la fermeture des portes. Ben-Babi était préposé au luminaire [3]. Ben-Arza avait dans ses attributions les cymbales (l'orchestre), et Hogros ben Lévi dirigeait le chant. Beth-Garmo était préposé à la confection des pains de proposition, et la famille d'Eutinos à celle de l'encens ; Eleazar surveillait les réparations aux rideaux, et Pinḥas les costumes.

[4] R. Yôna dit que le verset (Isaïe, LIII, 12) « c'est pourquoi je le répartirai parmi un grand nombre de gens, et il distribuera le butin qu'il aura pris des puissants » est applicable à R. Akiba, qui a institué l'étude des doctrines (halakha) et des légendes exégétiques (aggada). Selon d'autres, ces études ont été instituées par les membres de la grande synagogue ; et R. Akiba a introduit les classifications et les sommaires [5]. Ainsi, dit R. Abahou, comme il est écrit (I chron. II, 55) : *une famille de scribes, habitants de Yabeç*, la Bible désigne par là ceux qui ont résumé toute la législation par des nombres fixes [6]. Ainsi, par exemple, il est 5 personnes qui ne paient pas au cohen l'oblation sacerdotale ; en 5 cas, la parcelle sacerdotale sur la pâte (ḥalla) est due ; les femmes pour 15 causes diverses, présentent des cas de dispense du Levirat pour leurs adjointes [7] ; de même en 36 cas, la peine du retranchement est prononcée ; il y a 13 défenses, au sujet d'une charogne d'oiseau pur ; 4 sortes de dommages sont capitales, et enfin les défenses sabbatiques (interdit de travail) sont au nombre de 39. — R. Eliézer remarque qu'après avoir dit :

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. B., *Menahôth*, 65a. 3. Jér., *Yôma*, II, 2, ci-dessus, p. 180. 4. En tête, se trouve un passage reproduit du tr. *Yôma*, III, 9, fin, ci-dessus, p. 200. 5. Grætz, IV, 430 ; Derenburg, ib., p. 38 (et 25 note). 6. Jeu de mots sur le terme *sôfer*, traduit « scribe » et « compteur. » On sait que ces deux idées étaient connexes chez les Orientaux. Déjà au VIe siècle av. J.-C., les écoles théolog. de l'Inde avaient compté chaque vers, chaque mot, chaque syllabe du Rig-Véda, dit Max Muller, History of ancient sanskrit Literature, pp. 219 et s. ; Essays, etc. (Trad. Harris, P., 1872), p. 14. Cf. Friedmann, *Beth-Talmud* (Vienne, 1880), no 1, p. 30. 7. *Trouma*, I, 1 ; *Halla*, I, 1 ; *Yebamôth*, I, 1.

au pontife Ezra, le scribe (Ezra, VII, 6), on répète le terme *sôfer* : c'est pour dire qu'après avoir compté les paroles de la loi (pour fixer le texte), il a aussi énuméré les paroles des sages. R. Ḥagaï dit au nom de R. Samuel b. Naḥman : nos prédécesseurs ont cultivé le terrain, y ont semé, l'ont sarclé, fumé, moissonné, mis le blé en gerbes, dépiqué, vanné, trié, moulu, tiré le son, pétri la pâte, égalisé et cuit le pain (ils ont accompli une foule de travaux pour faciliter les études religieuses) ; et malgré cela, nous ne savons pas quoi manger (ne les comprenant pas) — [1].

« On admire Petaḥia », dit la Mishna. Il est à remarquer combien cet homme avait de talent, puisqu'en ouvrant seulement un champ d'exégèse sur un sujet quelconque, il savait aussitôt en tirer toutes les explications. Quant à la connaissance de 70 langues, on a enseigné [2] : Si dans un tribunal 2 membres savent parler un grand nombre de langues et que les autres membres les comprennent seulement, cela suffit ; s'il y a 3 membres en ce cas, c'est un terme moyen ; s'il y en a 4, c'est un signe de sagesse. A Yabné, le cas s'est présenté, et les 4 membres étaient : Ben-Azaï, Ben-Zôma, Ben-Ḥakinaï et R. Éliézer b. Mattia. (En voici une peuve) R. Ḥisda dit [3] : un jour, la sécheresse fut telle en Palestine qu'il y eut pas de récolte, et que l'on ne savait où se procurer la gerbe de prémice à offrir au Temple. Un sourd-muet, à la vue de cet embarras, mit une main du côté du jardin (Ganôth) et l'autre vers une tente conique (cerifin). On vint consulter Petaḥia pour savoir ce que cela signifiait. C'est que, répondit-il, il y a sans doute une localité nommée Ganôth-Cerifin, ou Cerifin-Ganôth ; vous trouverez ce que vous cherchez ; ce qui eut lieu. R. Yossé b. R. Aboun dit : une autre année toute la récolte fut perdue, et l'on ne savait où se procurer la gerbe à offrir au Temple. Un sourd-muet présent [4] mit une main sur ses yeux ('Én) et dirigea l'autre vers l'écluse (Sikhar). On alla consulter Petaḥia pour avoir le sens de cette désignation, et il répondit d'aller voir s'il n'y a pas de lieu nommé En-Sikhar ou Sikhar-'Ayin ; et l'on y trouva en effet la gerbe tant cherchée. Trois femmes offraient au Temple des oiseaux ; l'une disait : « c'est pour mon *'éïn* » (source, ou flux), l'autre, « pour le *yam* » (mer, pour désigner le flux), et la dernière « pour ma *zib* » (gonorrhée). On avait supposé que les 3 cas énoncés comportaient la même gravité d'impureté et entraînaient l'offre obligatoire de l'oiseau. Non, dit Petaḥia ; la 1re a voulu dire qu'ayant souffert de l'œil ('ayin), elle offre une action de grâce ; la 2e offre le même sacrifice pour avoir échappé à un naufrage (yam), et la 3e remercie Dieu d'avoir sauvé son enfant de la gueule d'un loup (zeéb).

Voici en quoi Ben-Aḥaï était compétent : comme les cohanim marchaient nu-pieds sur les dalles froides du Temple, et qu'en buvant de l'eau avec le manger des viandes, ils étaient exposés à de fréquentes coliques, il impor-

1. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 129). 2. B., *Synhédrin*, 17b. 3. Fait survenu au temps d'Aristobule, dit Frankel, *Mabó*, f. 52a. Cf. B., *Menahôth*, 64b. 4. Neubauer, p. 170.

tait de savoir quel vin guérissait le relâchement des instestins et quel vin leur nuisait. Neḥonia perforait les puits et les citernes; il savait ainsi quelle source fournit l'eau fraîche et quelle autre donne de l'eau chaude, ou quel était son degré de chaleur, à quelle profondeur elle était sise. Cependant, dit R. Eliézer, (ou R. Aḥa), son fils mourut de soif. C'est que, dit R. Ḥanina [1], quiconque dit que Dieu remet facilement les péchés deviendra bientôt la proie de ses passions [2]; Dieu diffère parfois le châtiment que nous méritons, mais il finit toujours par recouvrer ce qui lui est dû. R. Aḥa déduit du psaume (L. 3), *et autour de lui s'élève une violente tempête*, que Dieu recherche minutieusement, à l'égard des justes [3], jusqu'à l'épaisseur d'un cheveu (ne laisse rien impuni). Ce n'est pas par ce motif (en vertu de ce verset), dit R. Yossé b. Aboun, mais parce qu'il est dit (ib. LXXXIX, 8) : *il est redoutable à tout ce qui l'entoure*, c'est-à-dire que sa crainte s'impose plus aux proches qu'à ceux qui sont éloignés — [4].

« Gabini faisait les appels », dit la Mischnâ. Il était chargé des fonctions de crieur au temple, et il disait : que les cohanim se lèvent pour accomplir l'office, et les lévites pour le chant à l'estrade, les simples israélites à leur poste. Le roi Agrippa, ayant entendu sa voix à la distance de 8 parasanges, lui fit de nombreux présents. — « Ben Gaber surveillait la fermeture des portes. » En effet, Rab devant l'école de R. Schila dit qu'il faut traduire l'expression mishnique « l'appel de l'homme [5] » par : les cris officiels. On entend aussi par là, lui dit-on, le cri du coq. C'est Ben-Gaber qu'il est dit, répliqua-t-il; or, on ne peut pas confondre ce nom avec celui de Ben-Tarnegol (coq); il s'agit donc de la voix de l'homme — [6].

« Ben Arza tenait les cymbales ». C'est ainsi qu'il est dit ailleurs [7] : le chef de service agitait des étoffes, pendant que Ben-Arza frappait sur les cymbales (pour transmettre un avis au loin). — « Hogros b. Lévi dirigeait le chant. » R. Aḥa dit : ce Hogros connaissait des mélodies en grand nombre, et il avait le talent spécial de moduler d'une voix agréable. En enfonçant le pouce dans la bouche, il produisait plusieurs sortes de chants, au point que ses frères les cohanim en étaient tout saisis [8]-[9].

« Eléazar surveillait les rideaux », étant préposé aux ouvriers tisserands de rideaux; « et Pinḥas, les costumes », étant chargé de confectionner les vêtements des pontifes (c'était une question de bon goût dans l'agencement des étoffes). Aussi, il arriva à un cohen qui avait fait les vêtements d'un chef mili-

1. *Beça*, III, 8; *Taanith*, II, 1. 2. Littéral. « quiconque dit que Dieu *abandonne* (la poursuite des péchés), mérite que sa vie soit *abandonnée* » (livrée aux maux); ou, selon une variante « que ses entrailles soient abandonnées ». V. *Sentences*, p. 255. 3. Ibid., p. 189. 4. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 131). 5. Tr. *Yôma*, I, 8. Cf. *Soucca*, V, 5. 6. Suit un passage reproduit du tr. *Péa*, VIII, 7, traduit t. II, p. 112; Cf. *Yôma*, II, 2, p. 180. 7. Mischnâ, *Tamid*, VII, 3. 8. Littéralement : se tenaient la tête 9. Suit un long passage reproduit du tr. *Yôma*, III, 9, traduit ci-dessus, pp. 199-200.

taire (στρατίωτης) de recevoir de lui (en récompense) huit pièces d'or ; selon d'autres, il en reçut douze.

2. (3). On ne doit pas (en administration) nommer moins de trois trésoriers et de 7 préposés [1]. En fait de questions financières, on ne nommera pas moins de deux fonctionnaires [2], sauf Ben-Aḥiya (précité) chargé de veiller aux cas de maladie d'intestins et Eléazar surveillant la confection des rideaux de tabernacle; car ces personnages avaient été acceptés comme tels par la communauté.

Au-dessus d'eux, il doit y avoir 2 chefs supérieurs, κάθολικος, comme il est dit (II Chron. XXXI, 13) : *Yehiel*, *Azazia*, *Nehath*, qui étaient sans doute les trésoriers, puis : *Azaël*, *Yerimoth*, *Yezabed*, *Eliel*, *Ismakhia*, *Mahoth*, *Benaïa*, qui devaient être les préposés [3], *étaient placés sous les ordres de Konania et de Simeï son frère*, tous deux certes les chefs supérieurs, *par le commandement du roi Ezéchias et d'Azaria*, *gouverneur de la maison de Dieu* (ce dernier au-dessus de tous). Voici l'ordre hiérarchique, lorsque le roi, d'accord avec le pontife, voulait enfermer un objet et le sceller : le trésorier apposait le premier sceau, puis le préposé, puis le chef supérieur, puis le pontife, puis le roi. Lorsqu'au contraire on voulait retirer un objet scellé, le roi brisait le premier son cachet, après l'avoir vérifié ; puis le pontife agissait ainsi, puis le chef supérieur, suivi du préposé, finalement le trésorier (descendant les grades de la hiérarchie). — « On ne nommera pas moins de 2 fonctionnaires pour administrer les valeurs », est-il dit. C'est conforme, dit R. Naḥman [4] au nom de R. Mena, à ce que la Bible dit (Exode, XXVIII, 5) : *ils prendront l'or, l'azur et la pourpre* (ils étaient donc au moins deux surveillants). R. Néhémie (Ḥama) b. R. Ḥanina dit que Moïse s'est enrichi par les déchets des tables de la Loi, comme il est dit (ib. XXXIV, 1) : *taille-toi 2 tables de pierre*, c.-à-d. que l'excédant résultant de cette taille (faite dans des matériaux fort précieux) sera pour toi [5]. R. Ḥanin dit que Dieu découvrit à Moïse, dans sa tente, une mine de pierres précieuses et de perles, et que de là provient la richesse de Moïse [6].

3. (4). Il y avait quatre cachets (servant de marque des diverses mesures) au Temple, désignés par les inscriptions suivantes : Veau, mâle (bélier), chevreau, pécheur (lépreux). Selon Ben-Azaï, il y en avait cinq, portant écrits en araméen (langage vulgaire) ces mots : veau, mâle, chevreau, pécheur pauvre, pécheur riche (ce dernier offrant davantage). La mesure désignée par le terme « veau » indique [7] la qualité à employer pour les libations accompagnant le gros bétail, soit grands, soit petits,

1. B. Tamid, 26. 2. Baba Bathra, 8b. 3. Littéral. « qui dictent tout » C'est un mot composé de *amar* et *kol*, dit J. Lévy, qui n'admet pas l'étymologie de μέραρχης, qu'a Jost. 4. Rabba sur *Exode*, n° 21 ; B., *Baba bathra*, 8b. 5. B., *Nedarim*, 38a ; Rabba à *Lévit.*, n° 32. 6. Suit un passage déjà traduit, tr. *Biccarim*, III, 3 (t. III, p. 384). 7. B., *Menahôth*, 92a.

mâles ou femelles. Le terme « chevreau » est applicable aux libations qui accompagnent le menu bétail, grands ou petits, mâles ou femelles, à l'exception des béliers. Le terme « bélier » s'applique aux seules libations des sacrifices de béliers. Enfin, la mesure désignée par le mot « pécheur » s'applique aux libations qui accompagnent les 3 sacrifices offerts par le lépreux guéri.

(5). Si quelqu'un cherchait des libations à offrir, il se rendait auprès de Yoḥanan, le préposé aux cachets, lui remettait la somme d'argent nécessaire à cet achat, et recevait de lui un cachet. Puis, il se rendait auprès de Aḥia le préposé aux libations, lui présentait le cachet, et recevait de lui les libations en nature. Le soir, l'un se rendait auprès de l'autre ; Aḥia présentait ses comptes par les cachets reçus, et il recevait en équivalence autant de sommes d'argent : s'il y avait un déficit, c'était aux dépens du préposé, de sorte que Joḥanan était tenu de payer de sa bourse la différence constatée ; si au contraire, il y avait un excédant, c'était au bénéfice du trésor sacré, car en tous cas le trésor doit avoir la haute main (le profit). (6). Si quelqu'un après avoir acquis un cachet le perd, on attend jusqu'au soir (jusqu'à l'entrevue des 2 préposés, pour régler ce compte) : si l'on trouve alors parmi l'argent en espèces l'équivalent de ce cachet, on rembourse le montant à celui qui l'a perdu ; au cas contraire, on ne lui rend rien. De plus, on inscrivait la date sur les cachets, pour éviter toute fraude (si l'on en trouvait).

Pourquoi, selon B. Azaï, le pécheur (lépreux) pauvre avait-il un cachet à part ? C'est pour qu'avec ce cachet il apporte un seul loug d'huile pour les aspersions (et non 3). Selon les autres sages, il suffit en ce cas d'employer le cachet du « chevreau » (équivalent à l'offre du pauvre). Quelles seront les libations accompagnant une offrande de brebis ? Puisque la Mischnâ dit : « le cachet du *chevreau* s'applique aux libations du menu bétail, grands ou petits, mâles ou femelles » ; on en conclut que celles des brebis sont comprises à l'égal des libations du chevreau. Aussi, est-il écrit (Nombres, XV, 11) : *il sera fait ainsi pour un bœuf, ou un bélier, ou un agneau parmi les moutons, ou pour un petit des chèvres.* Or, l'expression « pour un bœuf » est dite pour indiquer qu'il n'y a pas de distinction entre les libations d'un veau et celles d'un bœuf, quoiqu'on puisse supposer qu'en principe il devrait y avoir une différence ; car, le petit de la brebis (l'agneau) devra être accompagné de libations, et, d'autre part, le petit du bœuf a droit à des libations ; comme il y a une différence entre les libations de l'agneau et celles du bélier, de même il devrait y en avoir entre celles du veau et celles du bœuf. C'est pourquoi il est dit : « Il sera fait ainsi pour un bœuf », pour bien constater qu'il n'y aura pas de distinction entre le veau et le bœuf à cet égard. Le terme suivant, « ou un bélier », a un but semblable : si l'on a établi une différence dans les libations

entre l'agneau d'un an et celui de deux, il semble juste d'en établir aussi entre celui de deux ans et celui de trois ans; c'est pourquoi il est dit « ou un bélier », et dès qu'ils ont plus d'un an, ils se ressemblent tous. Il est dit ensuite : « ou un agneau parmi les moutons », afin de parer à une autre objection possible; car si l'on distingue entre les libations de l'agneau et celles du bélier, on devrait aussi établir une différence entre une jeune brebis et une mère-brebis. C'est pourquoi il est dit : « ou un agneau des moutons », tous étant considérés de même, après un an. Enfin il est dit : « ou des chèvres », dans une même vue; car si l'on établit une distinction entre les libations d'un agneau et celles d'un bélier, on devrait aussi l'établir entre celles d'un chevreau et celles d'un bouc. C'est pourquoi il est dit : « ou des chèvres », pour bien comparer le petit d'une chèvre au plus grand des boucs ; et, pour l'un comme pour l'autre, la mesure est de 3 lougs.

« On inscrivait le jour », est-il dit. Est-ce qu'un homme de mauvaise foi ne pouvait pas en user en un jour analogue d'une autre semaine ? Non, parce que l'on inscrivait aussi quelle série était de service (ce qui fixe la semaine). N'y avait-il pas à craindre que l'on attende le retour de cette série de gens pour user de ce cachet ainsi daté? Non, parce que l'on inscrivait le jour, la semaine et le mois, de sorte qu'il n'y avait plus de coïncidence possible de sitôt.

4 (7). Il y avait deux cellules au Temple pour les dons divers; l'une était secrète, et l'autre réservée aux ustensiles. Dans la première, les gens pieux remettaient leurs dons en secret, et les pauvres honteux, fils de gens généreux, trouvaient là de quoi se subvenir sans rougir. Tout donateur d'un vase le remettait dans la cellule affectée à cet objet; une fois par mois, les trésoriers l'ouvraient, triaient les dons, laissant pour les besoins du culte tout objet pouvant y être utilisé, et ils vendaient le reste au profit de la caisse d'entretien du Temple. —[1].

R. Aboun érigea à ses frais les portes de la grande salle d'études, et il montra son œuvre à R. Mena qui vint le voir. Celui-ci, invoquant ce verset (Osée, VIII, 14) : *Israël oublia son créateur et bâtit des palais*, lui dit : si pour ce même argent tu avais soutenu de pauvres gens en Israël, il ne manquerait pas d'hommes qui étudient la loi. — On a enseigné [2] : pour les consécrations de l'autel, on avait recours, en tant que besoin, à la caisse de l'entretien du culte; pour celle-ci, il était interdit d'avoir recours à la caisse des saintetés de l'autel. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « les trésoriers laissaient pour les besoins du culte tout objet pouvant y être utilisé, et l'on vendait le reste au profit de la caisse » (sans l'assigner à l'autel) ? Il faut entendre par « utiliser », dit R. Ḥiskia, tout emploi dans un but sacré, ressortant de l'entretien du culte (l'autel compris).

1. Presque toute la *guemara* de ce § est reproduite du tr. *Péa*, VIII, 9, traduite t. II, pp. 117-9. 2. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 4; cf. B., ib., 32a.

CHAPITRE VI

1. Il y avait au sanctuaire 13 boîtes en forme de tuyaux, ou cornes, et 13 tables ; de même, 13 génuflexions y étaient usitées[1]. Dans la famille de R. Gamaliel et dans celle de R. Ḥanania, le président des cohanim, on se prosternait 14 fois. Où avait lieu cette dernière génuflexion supplémentaire ? En face de la cellule au bois ; car il était de tradition paternelle chez eux qu'en cet endroit l'arche de l'alliance était enfouie[2].

(2). En effet, un cohen étant un jour occupé là, remarqua que le dallage n'avait pas le même aspect que les autres pièces. Il vint raconter le fait à son compagnon ; mais, avant qu'il eût achevé son récit, il rendit l'âme. On en conclut dès lors avec certitude que l'arche s'y trouvait sous terre.

On a enseigné que ces boîtes étaient recourbées en forme de corne, étroites du haut et larges du bas, pour parer aux ruses des voleurs (qui, sous prétexte de mettre une offrande dans l'urne, en enlevaient l'argent). Il a été dit au nom de R. Eliézer[3] : l'arche sainte a pu être emportée par les Juifs lors de l'exil à Babylone, conformément à ce qui est dit (II Rois, XX, 17) *il ne restera pas de parole*[4], *dit l'Éternel ;* or, on entend par là l'objet sacré qui contenait les *paroles* du Décalogue. De même, il est dit (II Samuel, XI, 1) : *au retour de l'année, le roi Nabucodonozor envoya et le fit amener à Babel avec les vases les plus précieux de la maison ;* ce qui se rapporte évidemment à l'arche sainte. R. Simon b. Lakisch dit au contraire que l'arche sainte a été enfouie sur place (dans le sol du Temple), comme il est dit (I Rois, VIII, 8) : *ils allongèrent les barres, de sorte que les extrémités des barres se voyaient du lieu saint sur le devant du parvis ; mais elles ne se voyaient pas en dehors.* Or, comment se fait-il que l'on commence par dire qu' « elles se voyaient, » puis « on ne les voyait pas » ? C'est qu'elles apparaissaient imparfaitement, comme les seins d'une femme se dessinent en relief sous l'étoffe qui les couvre. Des rabbins disent que l'arche était enfouie sous la cellule du magasin au bois. Comme il était arrivé un jour, à un cohen atteint d'un défaut corporel (ne pouvant par conséquent pas exercer son office au sanctuaire), de fendre du bois dans cette pièce sur le sol, il remarqua en un endroit la bizarrerie du dallage. Il alla faire part de son observation à un compagnon ; mais, avant d'avoir achevé son récit, il rendit l'âme, et dès lors on sut avec certitude que l'arche de l'alliance était enfouie là. On dit encore au nom de R. Oschia qu'il frappa avec un marteau sur cette dalle, qu'une étincelle en jaillit et le consuma.

On a enseigné que R. Juda b. Lakisch dit[5] : 2 arches saintes accompagnaient Israël au desert, l'une contenant la loi actuelle ou les nouvelles tables, l'autre

1. *Middôth*, II, 3. 2. Depuis la destruction du 1er temple. 3. *Middôth*, II, 3 ; Tossefta à ce tr., ch. 2 ; B., *Yôma*, 53b. 4. Littéral. : rien. 5. Jér., *Sôta*, VIII, 3 (f. 22b).

les morceaux des premières tables brisées[1]. La première restait à demeure fixe dans la tente de l'alliance, selon ces mots (Nombres, XIV, 44) : *l'arche de l'alliance de l'Éternel et Moïse ne bougeaient pas du milieu du camp* ; l'autre allait et venait avec les combattants, et on l'apercevait parfois au milieu d'un combat. Les rabbins disent que l'arche divine principale les accompagnait dans les cas périlleux ; et comme un jour, du temps d'Elie, on la fit sortir, elle fut prise captive ; un verset le confirme en disant (I Sam., IV, 8) : *malheur à nous ! qui nous sauvera de ces dieux puissants* (dirent les Philistins, en apprenant l'arrivée de l'arche sainte ; et après leur victoire, l'arche fut prise, ib. 11) ; cette frayeur provenait de ce qu'on ne l'y avait jamais vue jusque là. Un autre verset confirme l'avis de de R. Juda b. Lakisch, disant (ib. XIV, 18) : *Et Saül dit à Ahia de faire approcher l'arche de Dieu ;* or, l'arche ne s'est-elle pas trouvée à Kiriath-Yeanim (jusqu'à David) ? Que répondent à cela les autres sages ? Saül a seulement voulu qu'on lui approchât l'arche contenant les vêtements sacrés pour consulter l'oracle. Un autre verset confirme l'avis de R. Juda b. Lakisch, disant (II Sam., XI, 11) : *l'arche sainte, avec Israël et Juda, résidaient sous les tentes* ; or, comme du temps de David, elle se trouvait à Sion, il ne peut s'agir que de la 2e arche, qui allait et venait avec les guerriers. Que répliquent à cela les rabbins ? Il s'agit, selon eux, de l'arche principale, mise il est vrai sous une tente couverte, en attendant l'érection du Temple. — En même temps que l'arche sainte fut enfouie[2], on cacha le récipient de la manne, le flacon d'huile d'onction des prêtres, le bâton du pontife Aron, et les ornements en forme de fleur et de boutons du chandelier, ainsi qu'une boîte restituée par les Philistins en hommage au Dieu d'Israël. Cet enfouissement a été opéré par Josias ; car, dès qu'il lut le verset disant (Deutér., XXVIII, 36) : *l'Éternel te ménera avec le roi que tu auras proclamé auprès d'une nation que ni toi, ni tes ancêtres n'ont connue*, il mit ces objets à l'abri sous terre. Aussi, est-il dit (II Chron. XXXV, 3) : *il prescrit aux Lévites qui enseignaient à tout Israël et étaient consacrés à l'Éternel, de remettre l'arche sainte*[3] *dans l'édifice érigé par Salomon, fils de David, roi d'Israël* ; *vous n'aurez plus la charge de la porter sur vos épaules.* Or, si elle était exilée avec vous à Babel, vous ne pourriez plus la remettre en place. Donc, *maintenant servez Dieu et son peuple Israël* (*ib.*). Quant à la confection de l'huile d'onction, il est dit (Exode, XXX, 23-25) : « Prends des aromates les plus exquises, de la myrrhe franche pour 500 sicles, du cinnamone odoriférant pour la moitié, savoir pour 250, du roseau aromatique pour 250, et de la casse pour 500 ; » en total, pour 1500 *mané.*

« Un hin (הין) d'huile d'olive », est-il dit (ibid. 24). C'était une mesure de 12 *lougs*, où l'on faisait bouillir les aromates[4] ; tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, après les avoir fait imbiber d'eau bouillante, on jetait l'huile au-

1. Cf. B., *Berakhôth*, f. 8b (t. I, p. 253). 2. B., *Yôma*, 52b. 3. Comme elle s'y trouvait, il ne pouvait s'agir que de l'enfouir, par crainte de l'exil. Cf. B., *Horaïoth*, 12a ; *Abôth de R. Nathan*, ch. 41. 4. B., *Kerithôth*, 5a.

dessus, de façon à ce qu'après avoir laissé absorber à celle-ci la bonne odeur, on puisse l'enlever, ainsi qu'opèrent les parfumeurs. Aussi, est-il écrit (ib. 25) : *ce sera l'huile d'onction sacrée, composée par l'art du parfumeur.* On a enseigné que R. Juda b. Ila dit [1] : l'huile d'onction fabriquée par Moïse au désert a été l'objet d'un miracle pendant toute sa durée, depuis le commencement jusqu'à la fin : il n'a employé dès le commencement qu'une mesure de 12 *lougs*, selon l'expression « un *hin* d'huile d'olive. » C'est à peine si cela eût suffi pour imbiber les plantes aromatiques ; à plus forte raison, il faut tenir compte de ce qu'a absorbé le feu, ou le bois, ou la marmite, et cependant il y en a eu assez pour enduire le Temple, avec ses divers ustensiles, la table et ses accessoires, le chandelier et ses accessoires ; puis, on a oint avec elle Aron le pontife et ses fils pendant les 7 jours d'inauguration, puis les autres pontifes ses successeurs, enfin les rois.

Celui qui règne pour la 1re fois (le fondateur d'une dynastie) devra être consacré par l'huile d'onction, non le fils d'un roi [2]. Ainsi, il est dit (I Sam. XVI, 12) : *lève-toi, oins-le* ; *c'est lui*, c'est-à-dire celui-ci a besoin d'être oint, non ses fils, tandis que toute la série des pontifes, y eût-il dix générations, doit subir individuellement la cérémonie de l'onction, et le reste du flacon d'huile sera conservé pour le monde futur, selon ces mots (Exode, XXX, 31) : *cette huile d'onction sainte sera à moi pour toutes vos générations.* On consacre les rois auprès d'une source [3], comme il est dit (I Rois, I, 33) : *vous ferez monter mon fils Salomon sur ma mule et le ferez descendre vers le fleuve Guihon, où le cohen Zadoq l'oindra, le prophète proclamant ainsi le roi sur Israël.* On n'oint comme tel le fils d'un roi qu'en cas de contestation. C'est ainsi que Salomon a été oint, parce qu'Adonias lui contestait le trône; ou Joas à cause d'Athalie [4] Jéhu, à cause de Joram. Comment est-ce possible à l'égard de ce dernier, puisque l'on déduit du verset (précité), « lève-toi, oins-le ; car c'est lui », que lui seul devra être oint, non les rois d'Israël (comme l'était Jéhu) ? En effet, il faut effacer ce qui a été dit de Jéhu, et lui substituer l'exemple de Joaḥaz oint à cause de son frère aîné Joakim, plus âgé de 2 ans. Mais comment a-t-on pu oindre ce dernier ? Déjà Josias n'avait-il pas enfoui l'huile ? C'est vrai, et l'on a voulu dire que Joaḥaz fut oint par une composition nouvelle (balsamon).

Pour oindre les rois, on emploie une corne spéciale. Aussi, Saül et Jéhu, oints par l'huile d'un cruchon, n'ont eu qu'un règne éphémère [5] ; tandis que David et Salomon, oints de la corne, ont eu des règnes de longue durée. Si les pontifes deviennent rois, on ne les oint pas (ce sacre étant spécial à la famille de David). C'est, dit R. Juda d'Antodria, parce qu'il est écrit (Genèse, XLIX, 10) : *Le ceptre ne quittera pas Juda.* On le déduit, selon R. Ḥiya b. Ada, de ce qu'il est dit (Deutéron, XVII, 18) : *afin qu'il prolonge son règne, lui et ses*

1. Rabba à *Lévit.*, no 10; Jér., *Horaïoth*, III, 2; B., ib., 11b. 2. Jér., ib. (f. 47c). 3. B., ib. (f. 12a). 4. L'édition de Jitomir intercale ici par erreur une ligne citée plus loin. 5. B., *Meghilla*, 14a.

fils, au milieu d'Israël; et ces mots sont suivis de cette phrase : *il* (le règne) *n'incombera pas aux cohanim, ni aux lévites.* R. Yoḥanan dit[1] que les 2 noms de Johanan et de Yoaḥaz (dans la succession des Rois) se rapportent au même individu. Mais n'est-il pas dit (I Chron., III, 15) : *L'aîné* (des fils de Josias) *était Johanan*? (Comment donc a-t-on pu dire plus haut que Joakim avait 2 ans de plus?) Il a été l'aîné pour le règne (il a régné le premier). R. Yoḥanan dit aussi que Schalom et Sédecias étaient les noms d'un seul homme. Mais n'est-il pas dit (ibid.) : *le* 3e *fils* (de Josias) *était Sédecias et le* 4e *Schalom*? On veut dire qu'il était le 3e par ordre des naissances, et le 4e par rang de règne. Il a été nommé Sédécias (justice de Dieu) parce que la justice divine s'est appesantie sur lui (sous Nabucodonozor); et Schalom (complet), parce que de son temps la dynastie de la famille de David s'est trouvée complétée. Selon R. Simon b. Lakisch, il ne portait ni le nom de Schalom, ni celui de Sédécias, mais celui de Matnia; aussi, il est dit (II Rois, XXIV, 17) : *Le roi de Babylone fit régner son oncle Matnia à sa place et changea son nom en celui de Sédécias.*

R. Yoḥanan dit encore[2] : la coudée de 6 palmes servait de mesure d'unité à l'arche sainte. Celui qui professe l'avis que la coudée avait cette mesure est R. Méir, puisqu'il a été enseigné[3], selon l'avis de R. Méir, toutes les coudées sont supposées être de la mesure moyenne; selon R. Juda, les coudées des constructions ont 6 palmes; celles des vases n'en ont que cinq. Or, selon l'avis de R. Meir[4], qui déclare que, pour l'arche sainte, la coudée usitée avait six palmes, la longueur de l'arche devait être de 15 palmes, puisqu'il est dit (Exode, XXV, 10) : *sa longueur était de* 2 *coudées et demie*, savoir : 2 fois 6 palmes, plus 3 palmes pour la demie (=15). Elle contenait quatre tables de la Loi[5], deux entières et deux brisées, puisqu'il est dit (Deutéron., X, 2) : *celles que tu as brisées; tu les placeras dans l'arche sainte.* Or, chacune d'elles avait six palmes de longueur et trois de largeur[6]. En supposant la longueur des tables dans le sens de celle de l'arche, on a un reste de 3 palmes. Si l'on déduit un demi-palme pour chaque paroi, il reste encore deux palmes pour placer le rouleau de la Loi. La largeur de l'arche devait être de 9 palmes, puisqu'il est dit (Exode, XXV, 10) : *et une coudée et demie en largeur*, savoir : une coudée de 6 palmes et une demie de 3 palmes (=9 p.). Déduction faite du contenu de l'arche, conformément aux versets précités, et en tenant compte de 2 demi-palmes pour les deux parois, il reste deux palmes pour poser librement le rouleau de la Loi. Selon R. Simon b. Lakisch, la coudée employée pour l'arche était de 5 palmes. Celui qui professe un tel avis est R. Juda, comme il a été enseigné : Selon R. Juda, la coudée employée pour les constructions est de 6 palmes, et celle des objets mobiliers est seulement de cinq; or, l'arche faisait partie de ces derniers (puisqu'on la transférait d'un point à

1. B., *Horaïoth*, 11b. 2. Tr. *Kélim*, XVII, 10. 3. Jér., *Sôta*, VIII, 3. 4. B., *Baba bathra*, 14a. 5. B., *Menahôth*, 99a. 6. Midrasch rabba sur *Exode*, nos 28 et 46; Jér., *Taanith*, IV, 5 (f. 68c).

l'autre pendant le séjour d'Israël au désert). Selon l'avis de R. Juda, qui déclare qu'il s'agit d'une coudée ayant cinq palmes de longueur, celle de l'arche devait être de 12 palmes et demi, comme il est dit (Exode, XXV, 10) : *sa longueur était de 2 coudées et demie*, savoir : 2 fois 5, plus 2 p. et 1/2 (=12 et 1/2). Or, il y avait les 4 tables de la Loi, les entières et les brisées, comme il a été dit ci-dessus; elles avaient chacune 6 palmes en longueur et 6 en largeur. En supposant leur longueur dans le sens de celle de l'arche, il reste l'espace libre d'un demi-palme, dont il y a à déduire la valeur d'un doigt pour les parois de chaque côté. Donc, la largeur de l'arche était de 7 palmes 1/2. C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *sa largeur était d'une coudée et demie*, savoir 5 palmes pour une coudée et 2 1/2 pour la moitié (=7 1/2). Il y avait 4 tables de la loi, deux entières et deux brisées, selon le verset (précité) : *celles que tu as brisées; tu les placeras dans l'arche sainte.* Chacune avait 6 palmes de long et autant de large. Plaçant leur longueur dans le même sens que celle de l'arche, il reste un palme et demi, dont on déduit la valeur d'un doigt à chaque côté pour les parois, plus un demi-palme de chaque côté pour la facilité des mouvements (l'entrée et la sortie de la loi).

Comment Beçalél construisit-il l'arche sainte? R. Ḥiya (b. Gamaliel) dit[1] : elle se composait de trois caisses, deux d'or et une en bois. Il en mit une d'or dans celle en bois, puis celle-ci (de bois) dans une autre en or, qu'il couvrit de même, selon ce verset (ibid. 11) : *tu la couvriras d'or pur; à l'intérieur et à l'extérieur tu la couvriras.* Cette dernière expression *tu la couvriras* (explétive) a pour but d'indiquer qu'il faut ainsi orner le bord supérieur de la caisse en bois. Selon R. Simon b. Lakisch, l'arche était composée d'une seule caisse; quant à la déduction à tirer de l'expression explétive en question, elle a seulement pour but, dit R. Pinḥas, d'indiquer qu'il faut intercaler une feuille d'or entre chaque planche de cette caisse (pour les couvrir ainsi).

Comment étaient écrites les tables de la Loi? R. Ḥanina b. Gamaliel dit[2] : il y avait 5 commandements de chaque côté, selon le verset disant (Deut. IV, 13) : *il les écrivit sur 2 tables de pierre*, où le chiffre 2 (pléonastique), indique qu'il y avait la moitié sur chaque table. Selon les autres sages, les commandements étaient en entier sur chaque table, selon ces mots (ibid.) *il vous a exposé son alliance, qu'il vous a prescrit d'observer les 10 commandements;* de cette dernière expression (superflue) on conclut que le décalogue était en entier sur chaque table. R. Simon b. Yoḥaï dit même qu'ils se trouvaient 2 fois sur chaque pierre, puisqu'il est dit : « il *les* écrivit sur 2 tables de pierre » ; de ce pluriel il ressort qu'ils étaient écrits 2 fois sur chacune. R. Simaï, renchérissant encore, dit qu'ils y étaient inscrits 4 fois, formant un total de 40 textes, déduisant des termes *écrits de côté et d'autre* (Exode, XXXII, 15) que l'inscription formait un carré, τετράγωνον, les textes étant écrits en long et en large.

1. Selon une autre version; R. Hanina. Voir Midrash Hazith sur *Cantique*, I, 11.
2. Jér., *Sôta*, VIII, 3; Midrasch rabba sur *Exode*, nº 47; *Nombres*, ch. 13; *Cantique*, V, 4; Casuistique de R. David b. Zimra, III, nº 549.

Ḥanania, neveu de R. Josué, dit : entre chaque terme de la Loi on trouvait exposées les déductions à tirer des lettres bibliques, dont il est dit (Cantique, V, 4) : *remplies comme le Tarschich*, ou l'Océan (fourmillant de poissons divers). Lorsque R. Simon b. Lakish arrivait à la lecture de ce verset, il disait : ledit Ḥanania m'a donné un bon enseignement d'exegèse ; et comme dans la mer il y a de petites vagues entre d'autres bien plus grandes, de même les déductions à tirer des lettres du texte légal sont placées entre les termes de la Loi. R. Tanḥouma dit : j'ai objecté en présence de R. Pinḥas que des versets confirment l'avis de R. Juda, non celui de R. Méir. Or, selon R. Juda, comme il est écrit (Deuter. XXXI, 26) : *vous prendrez ce livre de la Loi et vous le placerez de côté, dans l'arche de l'alliance de Dieu*, on entend par là (la mise *de côté*) que, pour placer le livre de la Loi, on avait construit une sorte de boîte latérale à l'arche, γλωσσοκομεῖον, afin d'y déposer le rouleau sacré. Selon R. Méir au contraire, le rouleau se trouvait à l'intérieur, selon ces mots (Exode, XXV, 21): *tu remettras le propitiatoire sur l'arche au-dessus, et dans l'arche tu remettras l'alliance* (la Loi) *que je t'ai donnée* (la disposition du texte, parlant de l'alliance en second lieu, prouve qu'elle désigne la Loi). Or, cette interversion est justifiable selon R. Juda, qui proclame [1] qu'il n'y a ni priorité ni postériorité dans la Bible (l'ordre n'est pas rigoureux). — R. Pinḥas dit au nom de R. Simon b. Lakisch : la Loi donnée par l'Éternel à Moïse était un feu blanc (en lettres blanches) sur fond noir ; et la loi même est pétrie de feu, taillée dans le feu, entourée de feu, selon le verset (Deut. XXXIII, 2) : *à sa droite une loi de feu pour eux.*

2. (3). Vers quelles places se prosternait-on ? 4 fois vers le nord, 4 fois au midi, 3 fois à l'est, 2 fois à l'est (=13), soit en face des 13 portes [2]. (4). Les portes du sud approchaient de l'ouest, savoir la porte supérieure, celle du feu, celle des premiers-nés [3], celle de l'eau. Cette dernière dénomination rappelait l'introduction d'une bouteille d'eau effectuée aux libations de la fête des tabernacles à l'autel. R. Eliézer b. Jacob dit : à cette porte, l'eau arrivant du sanctuaire commence à tomber en forte pente, jusqu'à ce qu'elle surgît de nouveau sous le pas du linteau du Temple. (5). Les portes sises vis-à-vis au nord, penchant à l'ouest, étaient : la porte de Yokonia, celle du sacrifice, celle des femmes [4], celle du chant. La 1re avait le nom de Yokonia, parce que c'est de là qu'il partit, en exil. A l'est était la porte de Nicanor, accompagnée ou percée de 2 poternes, l'une à droite, l'autre à gauche. Enfin, à l'ouest, il y avait 2 portes, sans dénomination particulière.

La Mishnâ est conforme à l'avis d'Aba Yossa b. Yoḥanan, qui admet la présence de 13 portes au Temple, tandis que, selon les autres sages, il y en avait

1. Jér., *Rosch ha-schana*, I, 1 ; B., *Pesahim*, 6b. 2. *Middoth*, II, 1. 3. Ib., I, 4. 4. Cf. *Sôta*, I, 5.

seulement 7. Comment donc selon eux, se prosternait-on 14 fois ? Ce nombre est justifiable, selon ce qui a été enseigné ailleurs[1] : il y avait eu 14 brèches faites à l'enceinte du Temple par les attaques des Séleucides et fermées (restaurées) par les Hasmonéens ; vis à vis de leur emplacement ont lieu 13 génuflexions.

Il est dit (Zacharie, XIV, 8) : *et il arrivera en ce jour qu'une source d'eau vive jaillira de Jérusalem, etc.* On a enseigné à ce sujet que, depuis l'intérieur du sanctuaire réservé jusqu'au rideau, c'était un filet d'eau aussi mince que les tentacules de certains crustacés, σκίλλη et χελύς[2] ; depuis le rideau jusqu'à l'autel d'or l'eau avait la largeur des pattes de sauterelles (un peu plus) ; depuis là jusqu'au parvis, l'eau devenait aussi grosse que le fil de la trame ; de là jusqu'au seuil du Temple, l'eau plus grosse avait le diamètre du fil de chaîne (qui est plus fort) ; enfin, à partir de là, l'eau sortait avec violence. Ainsi, il est écrit (Ezéchiel, XLVII, 2-5) : « Et voici, les eaux coulaient du côte droit ; quand cet homme commença de s'avancer vers l'Orient, il avait dans sa main un cordeau, et il mesura mille coudées ; puis il me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux chevilles des pieds. Ensuite il mesura mille autres coudées, et me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux genoux, et il mesura encore mille autre coudées, et il me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux reins. Enfin, il mesura encore mille coudées : c'était déjà un torrent, que je ne pouvais pas passer à gué », au point qu'un bateau ètendu ne pouvait plus le traverser, comme il est dit (Isaïe, XXXIII, 21) : *un grand navire n'y passera pas* ; parce que *l'eau a grossi, elle pouvait servir à la natation* (Ezéch., ib., 5), c.-à-d. elles étaient devenues trop profondes pour y errer. En effet, dit R. Houna, dans notre localité, on nomme *saha* l'action d'errer. De même, au verset d'Isaïe (XXV, 11) *il étend ses mains parmi eux, comme les étend le nageur pour nager*, ce dernier terme, dit R. Yossé b. R. Abin, s'applique à ceux qui vont et viennent dans le monde (dont chacun parle). — Il est écrit (Zacharie, XIII, 1) : *En ce jour, une source sera ouverte à la famille de David, et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et la souillure*[3]. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : depuis la maison de David (le Temple) jusqu'à l'enceinte de Jérusalem, les eaux étaient valables aussi bien pour le sacrifice de péché que pour le bain légal après les menstrues ; mais, à partir de cette limite, l'eau était mêlée, pouvant servir seulement pour le bain de purification, non pour l'aspersion. R. Eliézer dit aussi que dans la 1re limite l'eau avait une vertu générale de purification, mais au-delà, les eaux allant en déclivité, κατωφερής, sont impropres à toute purification.

Il est écrit (Ezéch. XLVII, 8) : *Et il me dit : ces eaux sortent vers la province orientale*, ce qui désigne le lac de Samakhi ; *elles se dirigent vers la plaine*, c'est le lac de Tibériade, *et vont à l'ouest*, c'est-à-dire au lac salé (à la

1. Ib., II, 3. 2. J. Lévy traduit : *Schildkröte* (tortue), terme qu'il est peu aisé d'adopter ici. 3. Littéral. : la femme menstruée.

mer morte), *et s'étant rendues dans la mer*, soit dans la Méditerranée, *les eaux seront saines*. Elles reçoivent cette dernière dénomination, parce que la mer est sortie 2 fois de ses limites, 1° sous Énos, 2° à l'époque de la tour de Babel[1]. Selon R. Eliézer au nom de R. Ḥanina, elle alla la 1re fois jusqu'aux côtes (cap) de la Calabre[2], la 2e, jusqu'à celles de la Berbérie. R. Aḥa dit au nom du même : la 1re fois, elle alla jusqu'aux côtes de la Berbérie ; la 2e, jusqu'à Acco et Joppé. Le verset de Job (XXXVIII, 11), *tu viendras jusque-là, et tu ne passeras pas outre*, peut s'appliquer à la mer devant s'arrêter à Acco ; et la suite, *l'élévation de tes ondes s'arrêtera ici*, indique l'arrêt qui a eu lieu à Joppé. On comprend la nécessité pour la grande mer et le lac salé d'aller jusque-là pour s'adoucir et se purifier ; mais à quoi bon le même trajet à l'égard des lacs de Tibériade et de Samkhi ? Par ce confluent, les eaux purent se multiplier, selon ces mots (ib. 10) : *et le poisson y sera abondant, chacun selon son espèce*, c'est-à-dire les espèces s'accroîtront. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : il m'est arrivé un jour, me trouvant à Sidon, de me voir apporter plus de 300 sortes de petits poissons dans une marmite.

Ses marais et ses fossés serviront à produire le sel, est-il dit ensuite (ib. 11): *parce qu'elles ne seront pas assainies*. Comment se fait-il qu'auparavant le prophète déclare que les eaux seront assainies, puis il dit le contraire? Cela veut dire qu'elles iront jusqu'à l'endroit qui porte ce nom (de : non-guérison). Il est dit ensuite (ib. 12) : « et auprès de ce torrent, et sur son bord, de ça et de là, il croîtra des arbres fruitiers de toutes sortes, dont le feuillage ne flétrira pas et où l'on trouvera toujours des fruits ; dans tous leurs mois ils produiront des fruits hâtifs. » Or, R. Juda l'interprète ainsi[3] : en ce bas monde, le blé pousse au bout de 6 mois, et l'arbre donne ses fruits au bout d'un an ; tandis que dans le monde futur, le blé poussera au bout d'un mois, et les fruits au bout de deux; c'est de cette précocité que parle le prophète. Selon R. Yossé, le blé poussera même après 15 jours, et les fruits au bout d'un mois, puisque l'on trouve un exemple de ce fait survenu sous Joël, qu'après 15 jours de culture on put offrir la gerbe d'omer (prémice). Ainsi, il est dit (Joël, II, 23) : « Enfants de Sion, égayez-vous et réjouissez-vous en l'Éternel votre Dieu ; car il vous donnera la pluie selon sa justice ; même il répandra sur vous la pluie de la première et de la dernière saison, comme auparavant. » Aussi, selon R. Yossé, l'expression précitée, « dans leurs mois ils produiront des fruits hâtifs, » n'indique pas qu'ils pousseront en l'espace de 2 mois, mais qu'en chaque mois la maturité sera accomplie. Enfin, il est dit (Ézéch., XLVII, 12) : *leur feuillage servira pour guérir* : ce qui indique, selon R. Yoḥanan, que la partie comestible (fruit) dépassera les feuilles. Mais ce terme désigne-t-il de la nourriture? Aussi Rab et Samuel[4] l'interprètent diversement : l'un dit que ce fruit avait la vertu de délier la bouche du haut (de faire parler les muets), l'autre d'ouvrir la bouche du bas

1. Neubauer, ib., p. 412. 2. Rabba sur *Genèse*, ch. 23. 3. Jér., *Taanith*, I, 2 (f. 64a). 4. Jeu de mots entre *teroufa* et *hitir pë*. B., *Menahôth*, 98a.

(de féconder) ; de même R. Ḥanina et R. Josué disent, l'un que ce fruit fécondait les femmes stériles [1], l'autre qu'il faisait parler les muets [2].

Lorsque Nabuchodonozor alla (monta) en Palestine [3], il fixa sa résidence à Daphné d'Antioche [4]. Le grand Synhédrin se rendit auprès de lui et lui dit : il faut croire que le moment de la destruction du Temple approche. Non, répondit-il, livrez-moi seulement celui que j'ai institué sur vous pour être roi (Iehoyakhim), et je me retire. Les membres dudit tribunal allèrent donc dire à leur roi que Nabuchodonozor le demandait. En les entendant, il prit les clefs du Temple [5], monta sur le toit du sanctuaire et s'écria : Maître de l'univers, jadis nous avions ta confiance, et les clefs de tes trésors reposaient auprès de nous ; désormais, nous ne sommes plus dignes de foi, et nous te livrons ces clefs. En disant ces mots, il les jeta, dit l'un, et elles ne retombèrent plus ; un autre dit qu'une sorte de main les lui prit. Lorsque les principaux personnages de Juda virent que désormais le culte divin n'aurait plus lieu, ils montèrent au sommet de leur maison et en tombèrent morts. C'est ainsi qu'il est dit (Isaïe, XXII, 1 et 2) : *Prophétie contre la vallée de la vision. Qu'as-tu maintenant, que tu es toute montée sur les toits. Pleine de troubles, ville bruyante, etc.*

3. (6) Il y avait 13 tables au Temple [6] : 8 en marbre à l'abattoir, pour y laver les intestins, 2 à l'ouest de la rampe d'autel, l'une en marbre, l'autre d'argent [7] ; sur celle de marbre, on déposait les membres épars des sacrifices (pour que la fraicheur les préserve de la putréfaction), et sur celle d'argent, on mettait les ustensiles du service divin. Il y en avait 2 au parvis, à l'intérieur, à la porte du Temple, l'une de marbre, l'autre d'or. Sur celle de marbre, on posait le pain à son arrivée du four (pour qu'à la suite d'un long séjour il ne moisisse pas, grâce au froid); sur celle d'or, on le mettait en l'enlevant de là, car, en fait de saintetés, on doit toujours s'élever, non déchoir. Enfin, il y avait une table d'or à l'intérieur, sur laquelle le pain d'exposition se trouvait à séjour fixe.

Au sujet de la table d'argent dont il vient d'être question, R. Yossé au nom de R. Samuel b. R. Isaac, ou R. Ḥanania, penche à dire au nom de R. Yoḥanan qu'il ne saurait s'agir d'une table d'argent [8], car elle échauffe ce que l'on y pose et le gâterait. Mais n'a-t-on pas enseigné [9] que c'était un des miracles accomplis au Temple, de voir la chaleur du pain de proposition se maintenir pendant les 8 jours d'exposition (de façon à éviter que rien ne se gâte) ? N'est-

1. Midr. Hazith sur *Cant.*, IV, 12. 2. Dans l'édition *princeps* de Venise, et celles qui la suivent, le § 2 se termine ici. L'édition Jitomir diffère et n'interrompt que par une citation de la Mishnâ. 3. Lorsqu'il vint chercher Iehoyakhim, qui avait été nommé roi à la place de Joakim son père; voir II Rois, XXIV, 8. 4. Rabba sur *Genèse*, n° 94; sur *Lévit.*, n° 19. Cf. Neubauer, p. 314. 5. B., *Taanith*, 29a. 6. B., *Menahôth*, 99b. 7. Rabba sur *Genèse*, ch. 5; sur *Deutéronome*, ch. 23. 8. B., *Tamid*, 31b. 9. B., *Yôma*, 21a.

il pas dit (I, Sam. XXI, 7) : *de placer du pain chaud lorsqu'il a été pris* (encore chaud en l'enlevant)? Il ne faut pas, répondit R. Josué b. Lévi[1], se fier au miracle (et éviter toute corruption par voie naturelle). On a demandé en présence de R. Ila, si en n'ayant pas de pain frais, on peut attendre au samedi suivant pour le renouveler? Certes, leur dit-il, puisqu'il est écrit (Exode, XXV, 30) : *tu mettras sur la table le pain de proposition devant moi, sans cesse*, il faut donc qu'il y en ait toujours, fût-il impropre.

Salomon fit dix tables, selon ce verset (II Chron., IV, 8) : *il fit dix tables qu'il mit au sanctuaire*, 5 *à droite*, 5 *à gauche*. Ce n'est pas à dire qu'il y avait 5 au sud et 5 au nord, puisque la place légale de la table devait être au nord, selon ces mots (Exode, XXVI, 35) : *tu placeras la table au côté gauche*; cette désignation donc de 5 à droite et 5 à gauche signifie qu'elles occupaient ces places par rapport à celle de Moïse se trouvant au milieu (toutes au nord). Cependant, pour le service officiel, celle de Moïse seule était employée, selon les mots (I, Rois, VII, 48) : *la table où était le pain de proposition*. R. Yossé b. R. Juda dit qu'il se servait de toutes, comme il est dit (II Chron., IV, 19) : *les tables où étaient les pains de proposition*. On a enseigné : selon Rabbi, elles étaient placées de l'est à l'ouest; selon R. Éliézer b. R. Simon, du nord au sud. On comprend le 1er avis, les supposant placées de l'est à l'ouest, parce qu'alors elles pouvaient servir; mais, d'après l'autre avis, toute la moitié des tables se trouverait au midi, et, faute de place vis-à-vis, le chandelier serait au nord, tandis qu'il a été dit[2] : la table se trouvait au milieu du parvis, dans la moitié intérieure, à une distance de 2 coudées 1/2 du mur (pour laisser un passage), se rapprochant du nord, et le chandelier était vis-à-vis au sud. L'autel d'or était au milieu du temple, servant par sa place à diviser le tout en deux, en penchant un peu vers le nord. Par rapport à la mesure totale (en y comprenant le saint des saints), tous ces objets se trouvaient dans le tiers le plus interne (à l'ouest).

Salomon fit dix chandeliers, selon ces mots (ib. 7) : *Il fit dix chandeliers d'or selon la règle qu'il fixa, et il les mit au Temple*, 5 *à droite et* 5 *à gauche*. Or, il ne pouvait pas y avoir 5 au nord et 5 au sud, sa place légale étant au sud, comme il est dit (Exode, XXVI, 35) : le chandelier sera vis-à-vis de la table, *sur le côté du Temple au midi*. Donc, cette désignation de 5 à droite et de 5 à gauche signifie qu'il y avait 5 à droite du chandelier primitif de Moïse et 5 à sa gauche. Toutefois, il allumait seulement celui de Moïse, selon ces mots (II Chron., XIII, 11) : *le chandelier d'or et ses lumières à allumer chaque soir*. R. Yossé b. R. Juda dit qu'il les allumait tous, comme il est dit (ib. IV, 20-21) : « Les chandeliers avec leurs lampes pour les allumer selon la règle devant le sanctuaire, composés en or fin; et des fleurs, et des lampes, et des mouchettes d'or, le tout en or exquis », dernière expression indiquant que l'ensemble provenait de l'or de Moïse. On a enseigné que R. Juda dit au nom d'Asaï : Salomon prenait mille talents et les mettait au creuset assez souvent

1. B., *Pesahim*, 64b. 2. B., *Yôma*, 33b.

pour les réduire à un seul talent affiné, pour se conformer à la prescription mosaïque (Exode, XXXVII, 24) : *il les fit d'« un » talent d'or pur* —[1].

4. (7). Il y avait 13 caisses au temple[2], portant les mentions suivantes : 1° sicles nouveaux, 2° sicles anciens (de l'an passé), 3° montant des nids d'oiseaux (à acheter), 4° tourtereaux d'holocaustes, 5° bois, 6° encens, 7° de l'or pour le propitiatoire (vases sacrés), outres six autres pour les dons divers[3]. Par « sicles nouveaux », on entend ceux de l'année courante ; et par « anciens » les sommes arriérées dues par ceux qui ne les ont pas versées en l'année précédente.

(8). Par « nids d'oiseaux », on entend les offrandes de pigeons, et par « tourtereaux d'holocauste » ceux que l'on fera consumer en entier. Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, le terme « nid » comprend aussi bien les sacrifices de péchés que les holocaustes, et le terme suivant s'applique seulement aux holocaustes.

Si quelqu'un s'engage par vœu à faire un don de bois, il ne devra pas offrir moins de deux bûches. S'il s'engage à donner de l'encens, il offrira au moins une poignée. Le minimum d'un don en or est un dinar. Quant aux six autres caisses de dons divers, voici quel en était l'emploi : on achetait avec les dons des holocaustes à consumer sur l'autel, mais en réservant la peau à l'usage des Cohanim. C'est l'interprétation que donna Joïada, le grand pontife[4], au sujet de ce verset (Lévit., V, 19) : *C'est un sacrifice de péché pour s'être rendu coupable envers l'Eternel.* Or, cette contradiction apparente[5] a pour but de nous enseigner une règle générale : lorsqu'une victime est due tant pour sacrifice expiatoire que pour sacrifice de péché, on devra apporter une offrande dont toute la chair sera brûlée, sauf la peau, réservée aux officiants. De cette façon, on peut justifier les deux termes (explétifs) de ce verset ; le premier désigne l'offrande à Dieu (sur l'autel) ; le deuxième, celle au cohen (la peau). De même, il est dit (II Rois, XII, 14) : *Ni l'argent du sacrifice de péché, ni celui du sacrifice expiatoire, ne sera apporté au Temple ; il appartiendra aux Cohanim.*

On a enseigné[6], que R. Juda dit : il n'y avait pas de caisse spéciale pour les achats des nids d'oiseaux à Jérusalem, pour éviter tout mélange fâcheux ; car il pourrait arriver qu'une femme dont l'argent déposé là (pour un tel achat) meure avant l'offrande, et cette somme, désormais sans destination serait mêlée avec le reste (ce qui est interdit). Mais n'a-t-on pas enseigné[7], que si une

1. Suit une phrase déjà traduite ci-dessus, tr. *Yôma*, IV, 4, p. 207. 2. B., *Temoura*, 23b. 3. B., *Menahôth*, 104b. 4. B., *Zebahim*, 103a. 5. La 1re partie du verset parle d'un sacrifice paraissant devoir être consommé par le cohen, tandis que la 2e partie semble désigner un holocauste. 6. Voir B., *Yôma*, 55a. 7. B., *'Eroubin*, 32.

femme doit le sacrifier du nid d'oiseau (soit en relevant de couches, soit après guérison de blennorrhagie), elle peut en apporter le montant pour le remettre dans la caisse destinée à cet effet, et peu de temps après, elle pourra consommer des saintetés, sans craindre que le cohen ait négligé d'offrir ce sacrifice (et l'empêche ainsi de manger du sacré); de même, le cohen procède au sacrifice du montant total de ce qu'il y a dans cette caisse, sans éprouver la crainte que l'une des adhérentes soit peut-être morte et que de l'argent sans destination se trouve mêlé indûment à l'ensemble? Or, de ce que R. Juda ne s'oppose pas à cet enseignement, ne résulte-t-il pas qu'il ne devrait pas éprouver cette crainte? En effet, il n'exprime cet avis [1], qu'en cas de certitude de la mort d'une femme ayant été dans le cas de concourir à cette somme (sans être certain que le versement ait été effectué). Mais, selon cette hypothèse même de R. Juda, ne peut-on pas prélever du total 4 zouz (représentant le montant versé par la défunte) et les rejeter, afin d'autoriser l'usage du reste? Non, puisqu'il a été dit en général que R. Juda n'admet pas ce triage de la somme prise au hasard (le mélange restant acquis).

R. Yossa b. R. Aboun ou R. Aba b. Mamal demanda [2] : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois (au singulier), peut-il se contenter d'offrir une bûche, ou en faut-il deux? Certes, répond R. Éliézer, l'une suffit, et la Mischnâ le confirme en disant que chaque bûche (sur deux) constitue une offrande à part. C'est ainsi que la Mischnâ dit ailleurs [3] : Deux cohanim avaient de plus (en ce jour de solennité) deux bûches de bois, portant chacun une; le but de cette offrande est d'augmenter le combustible rangé sur l'autel (pour tout ce qu'il y a à brûler). Leur épaisseur, dit R. Josué b. Lévy [4], devait être d'une coudée large; mais la longueur sera comptée sur le pied d'une coudée restreinte. Selon R. Ḥôni, au nom de R. Amé, elles étaient comme des plateaux de balance (trutina). R. Samuel b. R. Isaac dit : comme l'emplacement de la rangée du combustible sur l'autel est seulement d'une coudée carrée, le bois offert ne devait avoir aussi qu'une coudée juste. On a enseigné en effet : le fondement avait une coudée, le circuit (surface carrée) autant, la bordure (de l'autel) autant, les angles autant, et enfin la place pour ranger le combustible était d'autant.

« Le minimum pour l'encens sera une poignée », est-il dit. Comme l'encens accompagnant le pain de proposition est nommé *offrande de souvenir* (Lévit. XXIV, 7), et le même terme est appliqué à la combustion de toute poignée (ib. II, 2); on en conclut [5] que, dans l'un et l'autre cas (pour l'encens aussi), le minimum de mesure sera la poignée. Mais, puisque pour l'encens de ces pains il y a deux poignées offertes, faut-il en déduire que l'offrande ordinaire sera de deux poignées? Non, dit R. Ila, la règle à l'égard de la poignée est déduite seulement de l'analogie avec les pains de proposition, en ce sens spécial que

1. B., *Yôma*, 55b. 2. Jér., *Schebiith*, IX, 6 (t. II, p. 419); *Nedarim*, VIII, 5. 3. Tr. *Yôma*, II, 5. 4. Cf. B., *Menahôth*, 106b; *Zebahim*, 62b. 5. Torath Cohanim à *Lévitique*, ch. 13.

le moindre manque à chaque poignée la rend nulle (y eût-il même un peu d'excédant à la seconde, parce qu'on ne les joint pas); de même ici, si peu qu'il manquerait à la poignée, elle serait impropre comme offre (mais il n'en faut pas deux). R. Yossé dit : de ces paroles de R. Ila, on peut conclure que celui qui offre de l'encens, devra adopter pour mesure la plus grande poignée de cohanim (qu'il n'y ait pas de manque). Au contraire, selon R. Ḥiskia au nom de R. Jérémie, on peut adopter la poignée du donateur (elle suffit). « Le moindre don en or est un dinar. » Toutefois, dit R. Éléazar[1], c'est vrai lorsqu'il a été question d'une pièce de monnaie; sans quoi, on peut offrir même le moindre objet, p. ex. une petite fourchette.

« Il y a encore six caisses pour les dons divers », est-il dit. Elles correspondent, dit R. Ḥiskia, aux six subdivisions de la section de service; selon Bar Pidiah, elles correspondent aux six sortes d'animaux servant de victimes, savoir le taureau, le veau, le bouc, le bélier, le chevreau, l'agneau. Selon Samuel, elles correspondent aux six sacrifices suivants : nids offerts après guérison de la blennorrhagie, hommes ou femmes, ceux des femmes relevant de couches, offrandes expiatoires, offrandes de péché, offrandes de farine, et dîme de l'épha offerte chaque jour par le grand prêtre[2]. Selon R. Yoḥanan enfin, c'est seulement pour faire face aux nombreux dons que l'on a multiplié les caisses. Il est écrit (II Chron., XXIV, 14) : *lorsqu'ils eurent achevé, ils apportèrent devant le roi et Joïada etc.* On en déduit, selon R. Simon b. Naḥman au nom de R. Jonathan[3], qu'il a dû y avoir sous son règne deux sortes d'offrandes; car il est écrit d'une part (II Rois, XII, 10) : *Le prêtre Joïada prit une boîte, perça un trou à la porte* (paroi) *et la plaça à droite de l'autel;* et d'autre part, il est dit (II Chron., XXIV, 8) : *Le roi donna l'ordre de faire une boîte, qui fut placée à la porte de la maison de l'Éternel, au-dehors* (soit une à l'intérieur et l'autre à l'extérieur, pour les dons divers). Chez R. Ismaël au contraire, on a enseigné qu'il y avait à ce moment une seule série de dons; et, s'il est vrai qu'il est question d'autre part de la caisse extérieure, c'est que le roi l'avait placée là, dit R. Houna, pour faciliter l'accès aux gens impurs, qui ne pouvaient pénétrer dans le Temple. — Quant au verset invoqué par la Mischnâ, interdisant d'importer certain argent au Temple, il se rapporte, selon R. Houna au nom de R. Joseph, à ce qu'il est écrit (II Rois, XII, 14) : *Il ne sera pas fait dans la maison du Seigneur des bassins d'argent, des couteaux etc.*

CHAPITRE VII

1. Lorsqu'au milieu des sicles (de la capitation) on trouve de l'argent qui doit être versé à la caisse des dons, si c'est près des sicles, cet argent échoit à la caisse; s'il est plus près des dons, il incombe à ces

1. B., ibid., 107a. 2. Il s'agit du cas d'excédant de l'un de ces derniers objets, dit le *Qorban 'Eda.* 3. B., *Kethoubôth*, 106b.

derniers. Si cet argent se trouve juste au milieu, il échoit à la part des dons. Si l'on trouve de l'argent entre les sommes destinées à l'achat du bois et celles de l'encens, lorsqu'il est plus près du bois, il incombe à ce dernier ; s'il est plus près de l'encens, il échoit à celui-ci ; lorsqu'il se trouve juste au milieu, on l'attribue à l'encens. Lorsqu'on en trouve entre le montant des nids d'oiseaux et celui des tourtereaux d'holocauste, si c'est près des premières sommes, on leur assigne cet argent; s'il est près des secondes, on l'attribue à ces dernières; s'il se trouve juste au milieu, on l'attribue aussi à ces dernières. Lorsqu'on trouve de l'argent entre des sommes profanes et d'autres provenant de la 2e dîme, s'il est plus près du profane, on l'assigne à ce dernier ; s'il est plus près des dernières, on l'attribue à ces dernières; s'il est enfin juste au milieu, on l'attribue aussi à ces dernières. Voici la règle générale : on se règle d'après l'objet le plus proche, si même il en résulte une plus grande latitude (à l'égard de l'emploi du montant); mais si l'argent est juste au milieu (et qu'il y a doute), on suit le procédé le plus sévère.

Comment la première hypothèse de la Mischnâ est-elle possible? N'a-t-on pas voulu s'informer seulement au sujet du cas où il y a de l'argent entre la caisse des sicles et celle des nids d'oiseaux (ces deux seules se touchant)? C'est que, dit R. Aboun au nom de R. Pinḥas, les diverses caisses formaient un cercle [1], comme un bouclier rond (de sorte que d'un côté de la caisse des sicles il y avait celle des nids, et de l'autre des dons). Comment est-il dit que si l'argent se trouve juste au milieu, il échoit aux dons ? N'a-t-on pas voulu dire plustôt qu'il sera assigné aux sicles (dont le montant, servant à acheter des sacrifices, a un caractère plus grave) ? C'est que, disent les uns, peut-être ce virement de fonds fera-t-il verser l'argent en question aux reliquats du trésor (non employé aux sacrifices, mais aux besoins généraux) ; selon d'autres, cet argent trouvé juste au milieu ressemble à celui dont le propriétaire est mort (voilà pourquoi on le verse aux dons) — [2].

Comment la Mischnâ dit-elle que si l'argent est juste au milieu, entre la caisse des nids d'oiseaux et celle des tourtereaux d'holocaustes, il incombe à ces derniers ? Mais se peut-il qu'une somme consacrée peut-être à un sacrifice expiatoire puisse servir à l'achat d'un holocauste ? C'est que, répond R. Ḥiskia au nom de R. Simon b. Lakisch, le tribunal semble avoir institué la condition que le reliquat sera employé à titre d'holocauste. Mais si, en raison du doute, l'argent versé par une femme relevant de couches sera employé pour les holocaustes, comment s'acquittera-t-elle du devoir d'offrir une victime expiatoire ? Il a été entendu, répond R. Isaac[3], que par convention du tribunal, celui qui est chargé de fournir les nids d'oiseaux à offrir au Temple devra pourvoir aux

1. Littéralement : une ligne en spirale, κοχλίας. 2. Suit une phrase reproduite du tr. *Sabbat*, VI, 8, traduite t. IV, p. 267. 3. Cf. ci-après, § 3, fin.

cas défectueux et aux nids perdus (or, ce dernier est dans le même cas). Mais la Mischnâ ne devait-elle pas déclarer aussi ce qu'il y a à faire lorsque l'on trouve de l'argent entre la caisse de l'encens et celle du bois, ou entre l'encens et l'or destiné au propitiatoire? Non, c'était inutile, puisqu'il est dit finalement : « Voici la règle générale : on se guide d'après l'objet le plus proche, si même il en résulte une plus grande latitude (à l'égard de l'emploi du montant) ; mais si l'argent est juste au milieu (et qu'il y a doute), on suit le procédé le plus sévère » (ces derniers cas en question y seront donc compris).

2. Lorsqu'à Jérusalem on trouve de l'argent devant les marchands de bestiaux[1], à toute époque de l'année, cet argent doit provenir de la 2e dîme (pour l'achat de victimes). Ce que l'on trouve sur la montagne du Temple est supposé profane (provenant d'un achat du trésor sacré). Quant aux autres emplacements de Jérusalem (en dehors du marché), l'argent trouvé aux jours ordinaires de l'année sera profane ; pendant les grandes fêtes, il sera tenu pour de l'argent de 2e dîme (en raison du grand nombre de gens arrivant du dehors et consommant là leur 2e dîme).

(3). Si l'on trouve de la chair sans destination précise au parvis du Temple, lorsque ce sont des membres entiers, il est présumable qu'ils proviennent d'holocaustes (qu'il est d'usage de dépecer ainsi) ; si ce sont des morceaux découpés, il est à supposer que ce sont des sacrifices expiatoires (dont les prêtres mangent). Si on les trouve à toute autre place de Jérusalem, ce sont, sans doute, des sacrifices pacifiques (constituant la majeure part des consommations dans cette ville). Dans tous les cas, il faudra attendre qu'il soit survenu un défaut ultérieur (que cette chair soit devenue impropre par le retard), puis on la brûlera. Quant à la chair trouvée dans toute autre localité de la Palestine, si elle se compose de membres épars, il est à supposer que c'est de la charogne (qu'il est d'usage de jeter en cet état) ; si elle se compose de morceaux découpés, il est présumable que ce sont des viandes d'un usage permis (pour elles seules, on prend la peine de les découper ainsi). Au moment des grandes fêtes, où en raison du grand nombre de visiteurs la chair est abondante, même les membres dépecés sont admis comme chair permise.

Ne devrait-on pas dire au contraire que tout argent trouvé sur la montagne du Temple est présumé sacré (provenant du trésor sacré) ? C'est que, répond R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il est admis comme règle que le préposé au trésor ne laissera pas sortir d'argent de la cellule avant de l'avoir échangé en profane contre des animaux. — « La chair trouvée etc., est-il dit, devra être brûlée. » R. Eléazar dit au nom de R. Oschia[2] : même le retrait de la pensée d'un objet sacré (qui le rend impropre comme sacrifice) exige

1. B., *Baba mecia'*, 26a ; *Pesahim*, 26a. 2. Cf. B., *Pesahim*, 34a.

l'attente qu'il survienne un autre défaut, pour autoriser la combustion. En effet, dit R. Oschia, la Mischnâ dit aussi : « il faut attendre qu'il soit survenu un défaut ultérieur, puis on la brûlera. » Or, dit R. Yossé, il est exact que ce retrait de pensée ne suffit pas pour brûler la chair : il n'est plus permis de la manger, car elle est peut-être devenue impropre, ni la brûler, car elle est peut-être encore sans défaut; il faut donc attendre le défaut du reliquat pour la brûler (c'est que l'éloignement de la pensée ne suffit pas pour l'entacher).

« La chair trouvée dans toute autre localité palestinienne, etc. » R. Qrispa dit au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina[1] : pour la consommation de membres épars, tenus pour de la charogne, on est passible de coups de lanière au même titre. Cela résulte des termes de la Mischnâ, disant : « les membres épars sont de la charogne, et les morceaux de chair coupés sont permis. » Or, comme cette dernière permission implique le manger, l'interdit s'étend à la pénalité des coups. Le même docteur ajoute : si les membres trouvés étaient attachés ensemble, ils sont aussi d'un usage permis (il est présumable que ce ne sont pas des saintetés). Si contre neuf boutiques vendant de la chair interdite, il y en a une qui a de la chair égorgée (autorisée), et l'on ne sait plus dans laquelle d'entre elles on a acheté de la viande, on la laisse par crainte qu'elle soit interdite (sans qu'il y ait toutefois lieu d'appliquer la pénalité) ; pour la chair trouvée là dans la rue, on se dirige d'après la majorité (interdit certain). Si au contraire contre neuf boutiques vendant de la chair égorgée (permise) il y en a une qui a de la charogne[2], et l'on ne sait plus où l'on a fait son achat, on laisse la viande par crainte d'interdit (vu le doute) ; pour la chair trouvée sur la voie publique, la majorité l'emporte (on pourra la manger).

R. Yoḥanan dit : la viande trouvée aux mains d'un païen est considérée à l'égal de celle que l'on trouve sur la voie publique (et elle est permise si les bouchers en majorité sont juifs). R. Éliézer b. R. Ḥagaï, en sortant appuyé au bras de R. Mena, vit un païen couper un morceau de cheval (interdit) et le porter au marché pour la vente. Est-ce là, dit-il (ironiquement), la justification de l'avis émis par R. Yoḥanan (et l'on voit que, même en cas de majorité juive, il peut y avoir au marché de la viande interdite). En effet, lui dit R. Mena, R. Yoḥanan a ajouté qu'il faut avoir vu enlever la viande de l'étal d'un juif. Un habitant israëlite de Cippori voulut acheter de la viande chez un boucher et ne put en obtenir ; il chargea un païen de cette commission, et il en obtint. Tu l'as sans doute prise de force, dit-il. Non, répondit le païen, puisque je lui ai donné par contre de la viande de charogne (nouvelle preuve de la présence possible d'interdit). R. Jérémie dit au nom de R. Ḥanina que l'on exposa le fait à Rabbi, pour savoir si dans cette boucherie il y aurait à craindre une consommation d'interdit : non, dit Rabbi, cette assertion ne saurait rendre interdites toutes les boucheries de Cippori. Rab se rendit là-bas (à Babylone) et vit que les gens étaient peu scrupuleux (à l'égard de la pureté d'origine[3] de la viande). L'un, voulant laver dans la rivière la אסקופתא[4], la

1. B., *Houllin*, 95a. 2. Ib., 9b. 3. Perdue de vue un moment. 4. Abattis,

laissa échapper et emporter par le cours de l'eau. Lorsqu'après avoir quitté un instant l'eau, il voulut reprendre ladite chair, Rab lui dit : Cela t'est défendu maintenant, car on peut supposer que l'objet qui t'a échappé a été emporté, et que celui qui est présent est un autre provenant d'une charogne. De même, un homme ayant traversé la voie publique chargé de viande [1], fut assailli par un vautour, qui enleva un morceau et le laissa tomber ailleurs ; comme il voulait le reprendre, Rab s'y opposa, en observant que la chair retrouvée peut provenir d'ailleurs et être interdite.

Le fleuve Guinaï emporta un jour dans ses flots des outres pleines de vin. On consulta R. Isaac b. R. Éliézer sur le point de savoir s'il est permis de les reprendre, un peu plus bas, sur ce cours d'eau : Oui, dit-il, si les ouvriers reconnaissent les nœuds de clôture de ces outres. On trouva un jour un saucisson (lucanica) dans la synagogue de la ville de Bouli [2], et l'on consulta R. Jérémie pour savoir si, tout en ignorant la provenance du vin on pouvait en user : il suffit pour l'autoriser, répondit-il, que les tonneliers reconnaissent leurs marques distinctives — On trouva un agneau rôti sur la voie publique (strata) de Gofta, et il fut permis de le manger, sous deux rapports, au point de vue de la trouvaille et au point de vue de la majorité des passagers. Sous le rapport de la trouvaille, il a été enseigné : l'objet sauvé des griffes d'un lion, ou d'une bande armée, ou d'une tempête en mer, ou de l'inondation d'un fleuve, ou perdu sur une grande voie publique [3], ou sur une grande place (palatium), vous appartient ; parce qu'en ces divers cas, le propriétaire y a renoncé. Sous le rapport des passagers, il n'y a pas à craindre qu'il ait été égorgé par un païen (la majorité étant juive). En effet, recherches faites, on remarqua que l'agneau provenait de chez Rabbi. Un grand fromage rond fut trouvé à l'auberge de Lévi, et il fut permis de le manger à deux points de vue, sous le rapport de la trouvaille et celui des passagers : 1° conformément à l'enseignement précité, 2° parce qu'en raison de la majorité, on ne pouvait pas supposer que ce fromage provient des païens. En effet, recherches faites, on sut qu'il provenait de chez R. Éliézer b. R. Yossé. Mais, objecta R. Mena devant R. Yossé, n'avons-nous pas vu les rabbins annoncer les objets trouvés dans de tels cas? Si tu l'avais trouvé, lui répliqua-t-il, tu ne manquerais pas de le prendre, et R. Yona ton père a dit aussi que s'il trouvait un objet sur une voie très passagère, il le garderait. Malgré cet avis, lorsqu'il lui arriva un jour de faire une trouvaille, il eut le scrupule de ne pas la prendre et la fit annoncer.

3 (4). Les bestiaux que l'on trouvera depuis Jérusalem jusqu'à Migdal-Eder [4], et aux mêmes distances vers les autres points cardinaux, devront

ou part de viande indéterminée. C'est le sens adopté par le comment. *Pné Mosché* et suivi par J. Lévy. Selon Lonzano, s. v., ce serait l'équivalent de l'italien *minugia* (= entrailles), rappelé par Brüll, Jahrbuch, I, 208, n., dans le sens de l'ar. *sakât*.
1. Jér., *Abôda zara*, II, 8 (f. 41d, fin). 2. J. Lévi traduit : dans une assemblée de conseil : Βουλή. 3. Le comment. *Pné Mosché* a : *passaviera* (= passagiera).
4. Neubauer, *Géographie*, p. 152.

être employés comme sacrifices, les mâles comme holocaustes, les femelles commes sacrifices de paix. Selon R. Juda, ce qui peut servir au sacrifice pascal (un agneau d'un an) pourra être adopté à cet usage par celui qui le trouve pendant le mois qui précède la Pâque (à ce moment, on détermine déjà la victime destinée à cet objet). En principe, on gardait en gage l'animal, jusqu'à ce que celui qui l'avait trouvé offre les libations afférentes au sacrifice. Plus tard, en raison de cette obligation, on avait soin de laisser sur place les animaux trouvés et de les fuir; le tribunal institua en conséquence la règle que les libations seraient jointes à la victime aux frais de la caisse publique.

(5). R. Simon dit : 7 règles ont été établies par le tribunal, et voici l'une d'elles : Si un païen des bords de la mer envoie un animal pour qu'on le sacrifie au Temple en holocauste [1], en y joignant le vin nécessaire aux libations, on offrira l'envoi complet: si ce dernier détail a été omis, on l'ajoute aux frais de la caisse commune. — De même, si un prosélyte meurt et laisse par devers lui des sacrifices à offrir au Temple, lorsqu'il a laissé aussi les libations, on les joindra à l'offrande ; si elles sont omises, on les ajoutera aux frais de la caisse commune. De même, c'est une convention juridique qu'en cas de décès du grand-prêtre (jusqu'à la nomination de son successeur), l'offrande quotidienne de la dîme d'Epha aura lieu aux frais de la caisse commune ; selon R. Juda, elle sera offerte aux frais des héritiers, et en tous cas elle sera présentée d'un coup en entier (et non en deux fois, par moitiés). Il a été convenu aussi que les prêtres pourront jouir du sel et du bois qui accompagnent les sacrifices pour manger leur part des consécrations, et ce ne serait pas une prévarication d'user des cendres de la vache rousse. Quant aux nids reconnus impropres après leur achat au compte de l'offrant, on les remplacera aux frais de la caisse publique ; selon R. Yossé, c'est au fournisseur général de ces victimes qu'incombe la charge de les remplacer s'ils sont impropres.

Comment se fait-il que, vu le doute à l'égard de l'animal trouvé sur la voie publique, il soit entendu d'attribuer les femelles aux sacrifices de paix ? Il s'agit seulement, répond R. Oschia le grand, de déterminer quelles obligations incombent en ce cas à celui qui trouve l'animal et veut en verser le montant [2]. Mais, lui objecta R. Yoḥanan, peut-on autoriser quelqu'un à rendre une victime profane par l'échange ? N'est-ce pas une prévarication ? Voici donc comment il faut expliquer la Mischnâ : on se réglera d'après la majorité, et si

1. Il résulte de ceci, remarque le Dr Rabbinowicz (*Législation civile*, etc., t. I, p. 46, n. 1), que les sacrifices des païens étaient admis au Temple, et l'on y ajoutait parfois des libations. Cf. B., *Menaḥôth*, 51b ; Rabba sur *Lévitique*, ch. 1.
2. Si c'est un mâle, auquel cas l'animal peut avoir été destiné aux holocaustes, il faut verser deux fois le montant. Cf. Jér., *Kiddouschin*, II, 7, fin (f. 63a) ; B., ib. 25.

la plupart des animaux sont des mâles, on suppose que ce sont des holocaustes ; si la plupart sont des femelles, on présume que ce sont des sacrifices pacifiques. Mais est-ce que ces derniers ne peuvent pas être également offerts à l'aide de mâles ou de femelles? (Comment donc pouvoir préciser que les mâles sont des holocaustes?) Voici seulement ce que l'on a voulu dire : à l'aide du rachat, on commence par restituer à l'animal son caractère profane, puis on pourra en faire un holocauste. On sait aussi que ce ne pourrait pas être un sacrifice expiatoire (qui, lorsqu'il est dû par un chef ayant commis une faute, sera un mâle) ; car, dit R. Zeira, comme il a été dit plus haut (IV, 5) : par une convention du tribunal il a été entendu que le reliquat des animaux sans objet sera employé à titre d'holocaustes ; de même ici, on admet par une sorte de convention juridique que ces animaux perdus (puis retrouvés) recevront la destination de servir d'holocaustes. Mais, objecta R. Yossé à R. Jacob b. Aḥa, n'est-ce pas produire sciemment un échange d'attributions (de convertir ce qui est peut-être un sacrifice de paix en un holocauste) ? Non, fut-il répondu, ce n'est pas une infraction volontaire, puisque la convention juridique l'autorise —[1].

Au sujet du dixième d'épha du grand prêtre (dont la seconde moitié, en cas de décès, doit être prise d'une provenance nouvelle), R. Yoḥanan est d'avis de le couper en deux parts, puis de passer à la consécration ; selon R. Simon b. Lakisch au contraire on le consacre d'abord, puis on le partage. Est-ce que la Mischnâ [2] ne s'oppose pas à l'avis de R. Yoḥanan, lorsqu'elle dit qu'en cas de décès du grand prêtre au milieu du jour, il faudra offrir à nouveau un dixième d'épha, le partager en deux, en prendre une moitié pour l'autel et laisser perdre l'autre moitié (consacrée d'avance)? Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, puisque même l'argent formant le reliquat de la dépense faite pour acheter le dixième d'épha devra être jeté à la mer (quoique non consacré). N'y a-t-il pas une Mischnâ en opposition avec l'avis de R. Simon b. Lakisch, disant (à la fin) : « par suite du renouvellement de l'offre du prêtre, il se trouve que deux moitiés sont offertes (la première de celle du matin et l'une de la nouvelle), comme il y a deux moitiés perdues (la deuxième de l'offre du matin et l'une de la nouvelle) ; à quoi il a été ajouté [3] : pour les deux parts perdues, la seconde de la première offre et une moitié de la nouvelle, il faut attendre l'arrivée d'un défaut intrinsèque (comme p. ex. le retard), puis les brûler » (pourquoi cette combustion, s'il n'y a pas eu consécration préalable) ? On peut expliquer que cet avis est conforme à celui de R. Ismaël, qui dit : La mesure même du dixième (la remise de la farine dans ce vase) produit la consécration (et, pour brûler le reste, il faut attendre la survenue d'un défaut ultérieur). Lorsque le prêtre va pour la première fois remplir l'office sacerdotal [4], il offre le dixième d'épha à ses frais et le sert lui-même sur l'autel. Soit le grand prê-

1. Suit une phrase reproduite du présent traité, II, 5 (p. 274, n. 1), et ci-dessus, § 1.
2. *Menaḥôth*, IV, 5. 3. . Tossefta au même traité, ch. 7. 4. Torath Cohanim, section *Çaw*, ch. 3.

tre, soit le prêtre simple, appelés à officier, bien que, n'ayant pas encore offert ce don de leurs deniers, peuvent pourtant remplir les devoirs du culte.

R. Mena demanda[1] : si le jour même où un prêtre est appelé pour la première fois à officier, il est nommé aussitôt pontife, devra-t-il apporter deux fois l'offrande de la dime d'épha, 1° à titre d'installation au service sacerdotal, 2° pour l'offre quotidienne du pontife ? Non, parce qu'il est dit (Lévit. VI, 14) :... *des gâteaux cuits au four* ; l'expression biblique (« tu cuiras ») se réfère à l'avenir, non au passé, et il ne saurait être question de cuisson faite le matin (avant sa nomination). Mais n'a-t-on pas enseigné[2], qu'avant le jour ceux qui étaient chargés de cette cuisson se disposaient pour cette œuvre? On ne les avisait pas, répond R. Ḥiya b. Aḥa[3], mais l'on apportait l'eau chaude d'avance, afin qu'elle soit toute prête pour faire le mélange au moment opportun. Par la dite expression, R. Yassa au nom de R. Ḥanina entend que l'on presse la pâte dans la forme enduite d'huile, qu'ensuite l'on fait cuire ; selon R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, on la fait d'abord cuire, puis on l'enduit d'huile. Quant à la cuisson même, elle aura lieu à moitié, dit Rabbi, en vue de la beauté de l'objet; selon R. Dossa, la cuisson sera douce (tendre). Cette derniere discussion est conforme à la première : celui qui est d'avis de poursuivre la beauté de la cuisson est le même qui déclare exiger la cuisson avant d'enduire le gâteau à l'huile (le rendant ainsi beau et brillant) ; l'autre opinion, de produire une cuisson douce, est professée par celui qui prescrit d'enduire le gâteau avant de le cuire. Non seulement lorsque le pontife est mort, « son offrande sera faite aux frais de la caisse publique», mais aussi s'il est devenu impur, ou impropre au culte par l'arrivée d'un défaut. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Juda b. Pazi de Bar Dalieh. D'où sait-on qu'en cas de décès du pontife[4] non remplacé de suite, l'offrande d'épha devra être faite aux frais des héritiers ? C'est qu'il est dit (ibid. 15) : *Celui de ses fils qui sera oint à sa place l'offrira ;* et ce n'est pas à dire que les fils l'offriront en deux moitiés (comme l'eût fait le père), parce qu'il est écrit: « il l'offrira » (elle), entière. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, elle sera offerte seulement aux frais de la caisse publique, car il est écrit (ibid.) : « c'est une loi *du monde*[5] à l'éternel », au maître du public, et alors : *elle devra être entièrement consumée*, ou brûlée d'un coup (non en deux parts).

« En cas de décès du grand prêtre», est-il dit, etc. R. Aba b. Mamal demanda : est-ce que R. Simon ne se contredit pas ? Dans la Mischnâ il semble dire que c'est dû aux frais des héritiers (et par convention spéciale du tribunal, la caisse publique payera la défense de l'offrande d'épha), tandis qu'ici il vient de déduire du texte biblique qu'elle est payable en principe par la caisse publique ? En effet, dit aussi R. Ḥiya b. Aba, est-ce que cette objection n'est pas fondée? R. Jacob b. Aḥa on R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : C'est un point ad-

1. B., *Menahôth*, 73a. 2. Mischnâ, *Tamid*, I, 2. 3. *Rosch ha-schana*, I, 10. 4. B., *Menahôth*, 51b. 5. Littéral. : *loi perpétuelle*. Le sens a été détourné, pour appliquer le terme *monde* au public.

mis légalement que cette offrande aura lieu aux frais de la caisse publique ; seulement, on aurait pu supposer qu'au cas d'un tel décès un prélèvement spécial parmi les Israélites aurait lieu ; voilà pourquoi le tribunal a établi la règle que le montant de l'offrande serait pris du trésor de la cellule (ce qui est toujours un fonds public). — R. Yossa dit que R. Yoḥanan demanda : faut-il entendre l'expression « offrande complète » de la Mishnâ en ce sens qu'elle devra être entière le matin et entière le soir, ou sera-t-elle seulement entière le matin, en supprimant celle du soir ? En admettant qu'il y aura deux mesures complètes, comme il est est écrit (ib.) : *une offrande perpétuelle...*, qu'en sera-t-il de la libation des 3 *lougs*, accompagnant l'épha ? Y aura-t-il 2 fois la libation complète, matin et soir, ou sera-t-elle seulement d'un loug 1/2 chaque fois ? Enfin, dit R. Ḥiskia, on peut encore poser la question suivante, à l'égard des deux poignées d'encens à faire fumer[1] en même temps que les offrandes ? Au cas où elles devront être entières chaque fois, seront-elles accompagnées de deux poignées, ou d'une seule le matin et une le soir ? Puisque, pour cette poignée, répond R. Yossé, on a tiré une déduction de la règle concernant les pains de proposition [2], aussi bien que pour ces derniers il faut deux poignées, il en faudra autant au présent cas. Il n'en est rien, répliqua R. Ḥiskia, le devoir d'offrir 3 lougs pour les libations n'a-t-il pas été déduit de la règle concernant le sacrifice quotidien de l'après-midi ? Pour l'un comme pour l'autre, faut-il 3 lougs ? En effet, c'est dans l'un et l'autre cas que la question a été posée (non résolue).

« Ce n'est pas une prévarication d'user des cendres », est-il dit, etc. R. Simon b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : il serait juste en principe que ce soit une prévarication, mais par décision rabbinique il a été admis que les prêtres ne seraient pas blâmés d'en user. Mais de ce que la vache rousse est nommée sacrifice expiatoire, ne résulte-t-il pas que c'est commettre une prévarication de tirer partie de cette victime ? C'est vrai pour le sacrifice même, non pour les cendres. Or, dit R. Abahou, en principe, les prêtres en abusaient et se servaient des cendres pour guérir des plaies ; on établit donc la règle que c'est une prévarication d'en user. Mais comme à la suite de cette décision les prêtres s'en éloignaient par trop (et s'abstenaient même d'y toucher en cas de doute), les rabbins rétablirent leur arrêt permettant d'en user — [3].

CHAPITRE VIII

1. Toute salive trouvée à Jérusalem est présumée provenir d'un homme pur [4], sauf au marché supérieur (lieu isolé, où se rendaient parfois les blennorrhagiques). Tel est l'avis de R. Méir. R. Yossé dit : dans le cours

1. B., *Menaḥôth*, 51a. 2. Le texte a par inadvertance « offrande du pécheur », expression rectifiée par les commentaires. Cf. ci-dessus, VI, 5. 3. Suit une phrase reproduite de ci-dessus, § 1. 4. Contrairement à ce qui est admis pour l'extérieur. Cf. tr. *Taharôth*, IV, 5 ; B., *Pesaḥim*, 19b.

ordinaire de l'année, ceux qui sont au milieu sont supposés impurs, et ceux qui se tiennent aux bords sont supposés purs. Au moment des grandes fêtes, au contraire, où il y a beaucoup d'Israélites présents, tous ceux qui vont au milieu sont purs, et ceux de côté sont impurs, car alors le petit nombre marche sur les côtés.

2. Pour tout vase trouvé à Jérusalem, s'il est trouvé sur la voie descendant au bain, on le suppose impur ; si au contraire il est sur la voie ascendante, il est pur, car la descente ne ressemble pas à la montée. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, tout est pur (sans tenir compte du doute), sauf les paniers, pelles et rateaux, destinés spécialement à ramasser des ossements de morts (pour les transports).

(3). Si le 14 Nissan on trouve un couteau (quoique douteux), on peut s'en servir de suite pour égorger l'agneau pascal; si c'est le 13 (il reste le temps de pourvoir au doute), on renouvellera l'action de le tremper au bain. Pour la hache, quel que soit le jour, il faudra la retremper. Si le 14 Nissan se trouve être un samedi (jour où la purification est interdite), on peut l'employer de suite à l'égorgement, et il en est de même si c'est le 15 Nissan. Si la hache se trouve attachée au couteau, on observera à son égard juste la même règle que le couteau.

Au marché supérieur, dit R. Abin au nom de R. Josué b. Lévy, il y avait une place réservée pour servir de lavoir aux païens (et tout ce qui émane d'eux est impur). R. Hanina dit [1] : on tuait des onagres à Jérusalem (pour servir des aliments aux lions du roi), et il en résultait un tel écoulement de sang, que les israélites, arrivant à la capitale lors des grandes fêtes, y enfonçaient jusqu'aux chevilles. Ils arrivaient en cet état devant les sages, qui ne pouvaient pas leur adresser le moindre reproche. Aussi, dit R. Simon b. Aba, on établit (à cet effet) le lavoir des païens isolément — [2].

Pourquoi la Mischnâ fait-elle une exception pour le marché supérieur, et, d'autre part, R. Abahou dit-il au nom de R. Yossé b. Hanina que les Rabbins n'ont fixé aucune prescription d'interdit [3], à l'égard des salives à Jérusalem? Pour cet emplacement spécial, R. Abin au nom de R. Josué b. Lévi a dit qu'il était réservé au lavoir des païens. Aux jours ordinaires de l'année, les impurs suivent le milieu de la voie et les gens purs se rangent de côté ; et si ces derniers suivent leur chemin ordinaire, sans faire attention aux impurs, ceux-ci leur diront de s'écarter (pour éviter tout contact fâcheux). Lors des grandes fêtes, ce sont au contraire les gens purs en grand nombre qui occupent le milieu de la voie, et les impurs vont de côté ; si ces derniers s'oubliant suivent leur chemin ordinaire, les gens purs leur disent de s'écarter.

« Pour tout vase trouvé à Jérusalem, dit la Mischnâ, on distingue la prove-

1. B., *Menahôth*, 103b. 2. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, p. 109, et ci-dessus, III, 2 (3), vers la fin. 3. B., *Pesahim*, 19b.

nance. » Mais R. Abahou au nom de R. Yoḥanan n'a-t-il pas déclaré que les sages n'ont pas établi de prescription d'interdit au sujet des vases trouvés à Jérusalem (malgré le doute) ? C'est que, si on les trouve dans la direction menant au bain, il y a là une preuve évidente d'impureté. Aba-Saül appelait le rateau (le dernier des ustensiles funéraires cités dans la Mischnâ) une griffe, parce qu'il en a un peu la forme ; selon une autre version, c'est un instrument servant à pousser les pierres sur les tombes.— « Quant à la hache attachée au couteau, etc. » On a enseigné qu'en ce cas, elle est en tout semblable au couteau.

2 (4). Si un rideau est devenu impur par une dérivation de l'impureté, il pourra être trempé à l'eau dans l'intérieur du Temple (sans être porté hors du camp) ; et aussitôt après, on le remettra en place. S'il est devenu impur au contact d'une impureté capitale (charogne ou ver), il faudra le baigner au dehors et l'étendre pour le sécher au vestibule extérieur, où il faudra attendre le coucher du soleil (avant de le considérer pur et le rentrer). S'il est neuf, on l'étendra au sommet de la galerie externe (stoa), pour laisser admirer au peuple la beauté du travail. R. Simon b. Gamaliel dit[1], au nom de R. Simon fils du Segan (chef de service) : le rideau avait une épaisseur d'un palme par 72 points (lisses) composés chacun de 24 fils qui avaient été tissés. La longueur était de 40 coudées et la largeur de 20. Il avait une valeur de 82 myriades (infinie). On en confectionnait ainsi deux par an. Enfin, il fallait le concours de 300 prêtres pour le porter au bain —[2].

Si le texte biblique (Exode, XXVI, 1) parlait d'un seul fil, il en faudrait un de chaque sorte ; s'il était question d'un double fil, il y en aurait deux ; si le texte parlait d'un *tordu*, ce serait trois fils ; mais comme il y a le terme *retordu*, il s'agit d'un fil sextuple, et comme il en faut autant de chacune des 4 espèces[3], on arrive au total de 24[4]. On a enseigné que chaque point se composait de 32 fils, en se basant sur le calcul suivant : l'expression « un fil » aurait en vue un seul ; le mot « double » en désignerait deux ; le mot « tordu » désignerait quatre ; le mot « retordu » désigne en réalité huit : ce qui, quatre fois, donne un total de 32. Selon un autre enseignement (introduisant un élément de plus dans ce compte), il y avait 48 fils, en comptant ainsi : le terme « un fil » désignerait un seul ; le mot « double » viserait deux ; le mot « froncé » trois ; le mot « tordu » six ; mais le mot « retordu » vise 12 ; ce qui, multiplié par 4, donne un total de 48. Il est écrit d'une part (ibid. 36) : *un ouvrage de brodeur*, et d'autre part (ibid. 1) : *une œuvre d'artiste*. La première expression s'applique à la reproduction d'une seule image sur l'étoffe du rideau ; la seconde, à deux images. R. Juda et R. Néhémie les expli-

1. B., *Tamid*, 29a. 2. Midrasch Rabba sur *Exode*, n° 50 ; sur *Nombres*, n° 4.
3. Bleu ciel, pourpre, cramoisi, et lin blanc. 4. B., *Yôma*, 71b.

quent différemment : d'après l'un, la première expression indique la représentation de deux lions se faisant face; la seconde expression désigne la figuration d'un lion d'un seul côté, vis-à-vis d'une surface vide. D'après l'autre, la première expression indique un lion en face d'un côté vide; et la seconde expression est applicable au dessin figurant un lion d'un côté et un aigle de l'autre. — « Le rideau valait 82 myriades », dit la Mischnâ. C'est là, dit R. Isaac b. Bizna au nom de Samuel, un terme exagéré; de même, ce qui est dit à la suite, qu'il pesait parfois jusqu'à 300 *cour*, est aussi une exagération, comme le rapporte R. Yossé b. R. Abou au nom de Samuel.

3 (6). Si de la chair de sainteté supérieure est devenue impure au contact d'une impureté capitale, ou d'une impureté dérivée, soit à l'intérieur du Temple, soit au dehors, dans tous ces cas, selon l'école de Shamaï, il faudra brûler la chair à l'intérieur (à sa place spéciale), sauf au cas d'impureté capitale survenue au dehors. Selon Hillel, on devra, en tous ces cas, la brûler au dehors, sauf s'il s'agit d'une impureté dérivée (secondaire), survenue à l'intérieur[1]. R. Eliézer dit : si l'impureté capitale est survenue soit à l'intérieur, soit au dehors, il faut la brûler au dehors; si l'impureté a eu lieu par le contact d'une impureté secondaire, soit au dehors, soit au dedans, on la brûlera à l'intérieur. R. Akiba dit : on la brûlera à l'endroit même où elle est devenue impure.

—[2]. Pourquoi, à l'égard de ce qui est devenu impur au contact d'une dérivation d'impureté, supposer une distinction entre le fait survenu à l'intérieur et celui de l'extérieur? Les deux cas ne sont-ils pas interdits par simple prescription rabbinique? C'est en raison de ce qu'a dit R. Simon, que l'on expédie en dehors des 3 camps le manger et le boire des lépreux (l'école de Hillel prévient donc que, malgré cet avis, elle ne prescrit pas de brûler au dehors ce qui sera devenu impur au dedans).

7. On plaçait les membres du sacrifice quotidien au-dessous de la moitié de la rampe menant à l'autel, à l'ouest; ceux des sacrifices supplémentaires étaient placés à la même distance, à l'est. Ceux des sacrifices de la néoménie étaient remis sur le bord de l'autel, en haut.

8. Le paiement des sicles de capitation et la remise des prémices sacerdotales n'a lieu (même en Palestine) que durant l'existence du Temple; mais la dîme prélevée sur le blé, ou sur les nouveau-nés d'animaux, et les premiers-nés consacrés aux prêtres, seront remis aux ayant-droits aussi bien pendant l'existence du Temple qu'après sa destruction. Si l'on a consacré des sicles ou des prémices à l'entretien du Temple (lorsqu'il

1. A cause de la double raison, de l'intérieur et de l'infériorité de l'impureté.
2. La *guemara* presqu'entière de ce § est reproduite (à quelques variantes près) du tr. *Maasser schéni*, III, 8, traduite t. III, pp. 226-7.

n'existe plus), la consécration est maintenue ; selon R. Simon, cette dernière consécration est forcément nulle (puisque, dans la formule de présentation, il est question du Temple).

On nomme « bord de l'autel » l'espace d'une coudée s'étendant entre un angle et l'autre, laissé libre pour la circulation des prêtres. Si l'on a devant soi à la fois[1] les sacrifices supplémentaires du sabbat et ceux de la néoménie (au jour où ces deux solennités coïncident), lesquels présentera-t-on en premier lieu ? R. Jérémie suppose qu'en ce cas, ceux de la néoménie devront précéder les autres. Il base son avis sur ce qu'en présence du chant sabbatique et de celui de la néoménie, ce dernier a la priorité [2]. Ceci ne prouve rien ; dit R. Yossa, car il s'agit là, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, de proclamer la fête de néoménie et de la faire connaître. Voici comment on opérait : après avoir égorgé les sacrifices supplémentaires du sabbat, on récite le chant de la néoménie ; cependant, quant aux sacrifices, ceux de sabbat auront la priorité, comme on doit toujours la laisser à celui des deux objets qui est le plus fréquent.

« Si l'on a consacré des sicles et des prémices, dit la Mischnâ, la consécration n'est pas effective pour ces dernières. » Est-ce à dire que les sicles restent consacrés ? R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon, que ni les uns ni les autres, ne seront sacrés. On a enseigné [3] : En ces temps (où le Temple n'est plus) le prosélyte doit mettre de côté un quart de dinar pour l'acquisition future du nid d'oiseau (qu'il devra offrir lors de la restauration du Temple). R. Simon raconte que R. Yoḥanan b. Zaccaï abrogea cette règle pour éviter tout abus (de crainte que, par oubli, on emploie l'argent à un usage profane). D'où sait-on que l'on éprouve une telle crainte? De ce qu'il est dit[4] : on ne devra ni consacrer un animal, ni l'estimer, ni le déclarer en anathème (sacré), ni prélever l'oblation sacerdotale, ni les dîmes, de nos jours (où le Temple n'existe plus) ; si l'une de ces actions a été accomplie, ou si l'on a opéré un prélèvement, l'étoffe devra être brûlée, et l'animal anéanti. Pour ce dernier, on procède ainsi : on clôt la porte de l'étable derrière lui, jusqu'à ce qu'il meure de faim, et le montant à provenir des restes devra être jeté à la mer salée (interdit d'en jouir). — Si le prosélyte, ne tenant pas compte de l'interdit (ou l'ignorant), a consacré un nid d'oiseau, quelle sera la règle ? (la consécration sera-t-elle effective, ou non ?) Puisque R. Simon rapporte que R. Yoḥanan b. Zaccaï a abrogé l'obligation de ladite offrande pour éviter tout abus (sans l'interdire), cela prouve qu'en cas de fait accompli la consécration est réelle. Mais, objecta R. Juda Antodria devant R. Yossé, comment se fait-il qu'en ce cas la consécration soit maintenue, tandis que la Mischnâ ne la maintient pas pour les sicles ? Pour ceux-ci, fut-il répondu, il a été établi de ne pas les con-

1. Jér., *Soucca*, V, 6. 2. B., ib., 54b. 3. B., *Kerithôth*, 9a. 4. B., *Yôma*, 66a ; *Bekhoroth*, 23.

sacrer en principe (mais seulement en cas de fait accompli), parce que c'est un précepte religieux d'employer seulement pour l'achat des sacrifices les sicles nouvellement versés, et l'on ne saurait désigner comme vieux ces sicles versés pour l'entretien du Temple (lorsqu'il n'y a plus de distinction entre le nouveau et l'ancien), tandis qu'ici (pour le nid d'oiseau du prosélyte), peut-on prétendre mettre en question le prélèvement ancien? (aussi, même en cas de fait accompli, la consécration est nulle). Il n'y a pas non plus lieu d'objecter que, dans l'enseignement précité, il est peut-être question d'autres consécrations que celles faites par le prosélyte; car, pour le nid d'oiseau qu'il offre, il n'est pas besoin que ce soit d'un prélèvement nouveau. Aussi, l'acte accompli est valable, et le montant devra être réservé jusqu'à la restauration du Temple. Pour les sicles au contraire, la consécration n'est valable en aucun cas; car, lors de la restauration future du Temple, les anciennes règles seront remises en vigueur, et le prélèvement du trésor de la cellule aura lieu à nouveau en son temps, le 1er Nissan : toutes ces observations ne sont pas applicables aux autres saintetés, qui diffèrent notablement. — R. Hamnona et R. Ada b. Ahaba disent au nom de Rab que l'avis exprimé par R. Simom dans la Mischnâ est admis comme règle.

NOTES ADDITIONNELLES (pages 10 et 34).

Pour le Koutaḥ babylonien, il est arrrivé au copiste du commentaire de supposer comme arabe un mot qui n'a rien de tel, ni même de sémitique, mais qui est latin ou grec. Il s'agit du mot מריים, employé à plusieurs reprises dans la Mischnâ et le Talmud de Jérusalem, avec le sens de « sauce à poisson », ou plutôt d'eau salée, où l'on a mariné de petits poissons; ce que nous appelons vulgairement « marinade ». Un successeur de Maïmonide, qui s'adonna plus exclusivement à l'exégèse talmudique, Ascher b. Yeḥiel, initié à cette sorte d'études par son maître R. Meyer de Rothenbourg, dut quitter son pays natal à la fin du XIIIe siècle, ou tout au commencement du XIVe siècle. Il fut appelé aux fonctions pastorales à Tolède. C'était donc un étranger pour la péninsule; et s'il avait bien quelques notions des langues néo-latines, il n'eut sans doute qu'une teinte bien légère de l'arabe, surtout si l'on tient compte de son peu de sympathie pour toute étude profane. Il savait, soit par tradition, soit par un commentaire, que le terme précité, bien net en latin : *muries* ou *muria*, a pour équivalent la forme grecque plus complète ἅλμυρις, *sel*, *salé*, que l'on trouve déjà dans Homère, *Odyssée*, l. I : ἅλμυρον ὕδωρ, et qui est, sans doute, la forme originaire de *salmuria*, d'où nous avons fait : *Saumure*. Buxtorf l'a bien traduit ainsi. Il est même étonnant que les langues néo-latines n'aient pas conservé le mot *muria*; du moins nous ne l'avons trouvé ni dans Diez, *Etymol. Wörterbuch der romanischen sprachen*, ni dans le *Glossarium* de Ducange (édit. Henschel); et même dans

une charte du prince Aldegastre, rapportée par Ducange, d'après le recueil des *Conciliorum hispanorum* (III, 89), il a un tout autre sens, celui de : circonvallation, mur. Cependant, le radical de *muries* ou *muria* a été maintenu dans les langues romanes, puisqu'en italien et en espagnol, *muriatico* désigne un composé chimique comme le sel gemme, ou du chlorhydrate; en portugais, il signifie, je crois, plus particulièrement l'un des sels marins, ou ce que les chimistes nomment : muriate. Au tr. *Pesahim* de notre Talmud, III, 1, fin, le comment. *Pné-Moschè* traduit notre terme par le mot roman : Salmuire.

En tous cas, nous voilà loin de l'arabe, dont nous ne connaissons pas de terme pour désigner la marinade; puisque, pour l'équivalent de *salsugo*, Freytag nous offre cette expression composée : هواكة (السبخة), *salsugine prædita* (*terra*). Tout au plus, à titre de rapprochement, pourrait-on invoquer que le radical مور signifie : couler, et par déviation *flux*, *unda*. La traduction toute franche du mot sel est : ملح. Ainsi : ماء مالح, « de l'eau salée. » Il est inutile de s'arrêter d'avantage pour signaler l'analogie des lettres entre מלח et le grec ἅλμη, qui très probablement est toute fortuite.

C'est donc évidemment en présence du terme grec, ou latin, que nous nous trouvons dans le mot chaldaïque en question. Il se trouve déjà dans le texte de la *Guemara* du traité *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 132) et du tr. *Schebiith*, VII, 3 (ib. p. 394), puis dans la Mischnâ, tr. Sabbat, XIV, 2 (t. IV, p. 151). — Dès la traduction de l'un de ces trois passages, la présente explication philologique aurait dû trouver place.

Page 294, l. 6 d'en bas. Il s'agit sans doute d'un sifflement, produit en mettant les doigts devant la lèvre inférieure.

ERRATA

Page 12, l. 13 : sont nombreux; lire : *peu* nombreux.
— 12, l. 22 : de rareté; lire : *la* rareté.
— 27, l. 12 d'en bas : par le levain; lire : *sur* le levain
— 39, note 3 : de craindre; lire : de *crainte*.
— 45, l. 28 : Copnim; lire : *Çophim*.
— 45, note 1 : *qaton;* ajouter le mot *Moëd*, omis.
— 106, l. 2 et 5 du bas : Nazaréen ; lire : *Naziréen*.
— 114, ligne 5 : pointure; lire : *jointures*.
— 149, lignes 9 et 15, lire : *Psaume* XI *et* CXVI.
— 251, ligne 9 : XXXIII; lire : XXIII.

TABLE DES MATIÈRES

Ablution des mains et des pieds, le Kippour, 175 et s. ; 242.
Acquisition, formalité de mise en possession, 22.
Action de grâce. Voir guérison.
Adar. Voir Mois.
Administration, nombre des préposés, 295.
Aggada. Voir Légendes.
Agneau pascal à consommer le 1er soir de Pâques, 33; et V. Sacrifices.
Akiba, extension de son enseignement, 292.
Ame des ancêtres, souvenir à respecter, 48, 54.
Amères (herbes) à consommer le 1er soir de Pâques, 31, 150.
Amidon de cuisine, fabrication comprenant du ferment, 35.
Arche de Noë, façon de l'éclairer, 2; — de l'Alliance divine, 298.
Aspersion du sang des sacrifices, 86, 219, 222.
Assassinat au Temple par zèle religieux, 179.
Autel ébréché, puis restauré, 171 ; son service, 174, 226.
Azazel, bouc d'expiation offert le jour de Kippour, 155, 211, 232, 236.
Azymes (pains), obligatoires à la fête de Pâques, 1 et s. Voir Pâque.
Babyloniens, mal vus par les Palestiniens, 69 ; tour de Babel, 305.
Bain légal, prescrit après les menstrues, 2, 33, 129, après la guérison des plaies, etc., 255, ou d'impuretés, 129 131, celui du grand-prêtre, 191-4; celui du prosélyte, 131.
Bassins du Temple pour les ablutions sacerdotales, 197-8.
Bétail, vente aux païens, 51-2.
Bière de Médie, interdite à Pâque comme ferment, 34, 35.
Blé. V. Céréales.
Bois, rangées pour la combustion, 210-1; don solennel, 280, 308-9.
Boucs d'expiation offerts par le pontife au Kippour, 230-254.
Cachets, servant à distinguer les offrandes au Temple, 295-6.
Cadavre, impureté propagative, 8; quelle grandeur est exigible à cet effet, ib.
Caisses (3) du fisc sacré, 278-9, 308, 310.
Cellules des dons au Temple, 297.
Cendres de la vache rousse, règles à cet égard, 195; celles de l'autel, 173-5.
Céréales, espèces admises pour l'azyme, 28.
Cérémonies. V. Office.
Chandelier d'or offert au Temple par la reine Hélène, 197.
Changeurs des sicles, droit à percevoir, 263-7.
Chant. V. Musique.
Charité et parcimonie, 59.
Cheval. Voir mâle.
Chien, signes de la rage, 253.
Cohen, fonctionnaire sacerdotal soumis à la plus grande pureté, 14, dons qui lui reviennent, 51.
Combustion de certains sacrifices ou de parties. 84.
Confession du grand-prêtre le jour du Kippour, 194-5, 205, 232, 257-8.
Consécration, à brûler dès qu'elle est hors de service, 45, 110, 145-6, 258-9, non effective, 322.
Costume officiel du grand-prêtre, très-cher, 164, 168, 194, 244-5.
Coudée, avait 2 longueurs différentes, 301, 2.
Coupes (quatre) à boire le 1er soir de Pâques, 149
Cuisson, devra être rapide pour empêcher la fermentation, 42, 199.
Cutah, mets babylonien, bouillie fermentée, 10, 34, 35, 323.
Cuthéens, secte Juive pratiquant les préceptes bibliques avec minutie, 5; analogues aux païens, 265.
Darik, monnaie, 268, 271.3.
Déluge. V. Arche de Noé.
Destruction prévue du Temple, motifs, 163, 200.
Deuil, cérémonie, qu'il comporte, 133.

Dons importants du roi Monobaz, 197 ; sacerdotaux. V. Cohen.
Doutes, motivant la combustion de l'oblation, 14.
Emissaire responsable du transport des sicles, 268-9.
Encens, fabrication très-difficile, 199 ; malédiction à ce sujet, 170 ; sa composition, 208-9 ; mode de l'offrir, 206-8, 213-4, 309.
Enfant, à quel âge sa gestation est possible, 121.
Enlèvement obligatoire du pain levé à la veille de Pâque, 1-20.
Epha, dime de —, à offrir par le cohen, 316-7.
Esclave, sa situation civile à l'égard de la Pâque, 24-25.
Esther, lecture de ce livre biblique, 50, 260-1.
Examen obligatoire des maisons la veille de Pâque, 1-8 ; moment opportun à cet effet, 1-3, 7 ; gens dignes de foi, 5.
Exègèse biblique ; réserves dans cette transmission, 63 ; — civile, 279. Voir jeux de mots.
Femelle des animaux purs, exclue des holocaustes, 289.
Femme, soumise aux devoirs de la Pâque, 123 ; sacrifice qu'elle doit, 309, et voir Bain, Ornements.
Fermage des fournitures diverses pour le culte officiel, 291.
Ferment, égale presque le levain pur, 32, 34, 43.
Fonctions spéciales au Temple, remplies par les gens les plus aptes, 292.
Fondement. Voir Schatiya.
Frontal du pontife, ses effets, 105, 108, 169, 176-7, 203.
Funéraire. V. Monument.
Gardien gratuit des biens sacrés, 280-1.
Génuflexions au Temple. 303-4.
Géographie, rayonnement autour de Jérusalem, 137, 235, 240, 314 ; déplacement de la mer, 305.
Gonorrhée. Voir Impureté.
Groupement pour manger l'agneau pascal, 120 — et V. Série.
Guérison, sacrifice offert à la suite, 28.
Halla, oblation sacerdotale de la pâte ; ordre du prélèvement, 26, 28, 39-41.
Hallel, partie de la liturgie composée de psaumes, 77-8.
Herbes. V. Amères.
Hillel, sa promotion aux fonctions de Naci, 81-2.
Holocaustes, composés de mâles seulement, 289, 316.
Huile d'onction des prêtres, 299.
Impureté du sol, 107 ; spéciale à Jérusalem, 318 ; se propage à toute une chambre ou enclos, 8 ; — d'une assemblée, 102 ; par contact, 12, 13, 104, 108-9, 111, 116, 320 ; n'en pas tenir compte en certains cas, 98, 100 ; par gonorrhée, 212 ; — celle des saintetés. V. Consécration.
Inauguration du sanctuaire au désert, cérémonies afférentes, 159
Intention ; si elle est détournée du but d'un sacrifice, celui-ci n'a plus d'effet, 65-6, 68 ; si elle est défectueuse, le sacrifice devient nul, 70.
Jéricho, ses habitants se sont permis certains sujets interdits, 58.
Jeûne. Voir Kippour.
Jeux de mots ; termes bibliques détournés de leur sens primitif par les exégètes, 45 n. 49 n. 62 n. 158, 198 n. 207, 212 n., 255, 257 n. 292, 317.
Jour ; son effet sur la lumière, 2.
Juda, fin de ce règne, 306.
Kaddisch, sanctification de Dieu, dite par les gens en deuil, 133.
Kippour, ensemble des lois relatives à ce sujet, 155-258 ; jour du grand pardon, comparé au sabbat, 55 ; jeûne rigoureux et abstinence sévère, 247-9, il est prescrit de le rompre en cas de danger, 251-3 ; s'excuser de ses fautes envers le prochain, 255-7.
Langue (touffe) de laine écarlate attachée à la tête du bouc d'Azazel, 205, 236 ; — (langage), au nombre de 70, que savait Petahia, 293.
Lavage des dalles du Temple, inondées de sang la veille de Pâque, 78.
Lecture de la loi au Temple, faite debout, 80, 169, 240-1.
Légendes, 59, 69, 170, 179, 196, 198,

200, 234, 293, 298, 306 ; instituées par Akiba, 292.
Lépreux, diverses cérémonies après sa guérison, 63 ; vivent isolés 117, 212; le — riche et le — pauvre, 63.
Levain, V. Pain levé.
Libations, accompagnent les sacrifices, 296, 315.
Liberté, la Pâque en est le symbole, 148-9.
Liturgie de la soirée pascale, 150 — 4 ; de la loi, 240-2.
Loulab, faisceau symbolique de la fête des tentes, 19.
Lumière le soir du Kippour, motif de sa présence, 54.
Maa, pièce d'argent, 265.
Male, cheval expose parfois le maître à des dangers, 53 ;
— (purs) servent seuls aux holocaustes, 289.
Marché à Jérusalem, son impureté, 319.
Médecine, 121 ; — empirique, 252 ; vertu de certain fruit Jérusalémite, 305 ; remède contre les maux d'intestins, 293, 295.
Menstrues. Voir Bain.
Mezouza, inscription aux linteaux des portes, 162.
Mer, ses déplacements, 305.
Minimum d'offrande à donner au Temple, 308-9.
Miracles pour les portes de Nicanor, 198.
Mois embolismique ou redoublé, 136 ; celui d'Adar, 260 ; pris comme point de départ, 259 à 263 ; 276.
Moïse, sa voix retentissait dans toute l'Egypte, 76.
Monument funéraire, libation, 275.
Mort des fils d'Aron, 157, et de Miriam, 157 ; elle est la rémission, 256.
Musique au Temple, partie essentielle de la célébration du culte, 47, 172, 292, 294.
Mutation possible de certains sacrifices en d'autres, 67, 91-2, 142-4, 145, 291.
Naziréat, renonciation par vœu à certains aliments, 27, 106 ; état sévère de pureté, 108 ; son offre, 274.
Neoménie incertaine, produisant le redoublement des jours de fête, 74 n. annoncée par témoins, 211.
Nissan, 1er mois de l'année civile, 259 et s.
Nombres, supputation de comptes divers 292.
Nuit, son passage rend les sacrifices impropres, et nécessite de nouvelles ablutions, 178.
Oblation sacerdotale très susceptible de l'impureté, 14 ; une fois impure, il faut la brûler, 98 ; soins pour la préserver, 15 ; on peut la manger plus longtemps, la veille de Pâques, s'il y a du levain, 25, 43.
Office, ordre de succession des travaux cérémoniels à Pâques, 62, 76, et à Kippour, 173, 228-9, 242-4, 284.
Oiseaux sacrifiés en divers cas, 72, 126, 290-1.
Onction. Voir huile.
Or, sept sortes diverses, 207-8 ; — affiné 307.
Ornements de femmes (cosmétique et poudre), 35.
Ourim et Toumim, nom de l'oracle à consulter en cas grave, 201, 244-6.
Païen. V. Cuthéen.
Pain levé, interdit à Pâques, 1-30 ; — même de profiter de la combustion, 18 : annule le sacrifice pascal, 70-1, 73.
Paques. Cérémonies diverses et observances relatives à cette fête, contenues dans le traité Pesahim, 1-154 ; on les explique un mois avant la fête, 5, 276 ; fêtée un seul jour en Egypte, 23.
Paques deuxième au mois d'Iyar, 104-8, 134.
Pardon. V. Kippour.
Passage fréquent, entraîne l'abandon des objets perdus, 314.
Pate. Quelle quantité constitue une valeur propre, 38.
Peau, varie chez les animaux, 114.
Pénalité imposée à celui qui mangerait du pain levé pendant la fête de Pâques, 36.
Pesah. V. Pâques.
Points-Voyelles influent sur la lecture et le sens, 74 n., 138 n.
Précautions à prendre pour la mouture de la farine destinée aux azymes, 37.
Prévarication, usage interdit des consécrations, 27, 270.

Pontife, précautions prises pour le — au jour de Kippour, 155-9, il s'isole, 161 ; dignité devenue vénale, 162-3; il célèbre tout l'office de Kippour, 167 et s ; quelle est sa part, 167.
Prière du pontife au sanctuaire le Kippour, 218. V. Confession.
Quantité de pâte levée constituant l'interdit à Pâques, 37.
Quotidien, sacrifice — du soir ; moment de l'offre, 60.
Raisonnement, 13 procédés de dialectique, 139.
Reliquat d'argent consacré, 271-3; autres restes, 274-5,286-7,311.
Remèdes. V. Médecine.
Reptiles, huit espèces diverses, 114.
Respect des usages locaux, pour ne pas troubler l'âme des ancêtres, 48-9, 54.
Responsabilité. V. Emissaire.
Rideau de séparation, 216-7; sa composition, 295, 320-1.
Rites, différences à cet égard entre les provinces de la Palestine, 50, 56.
Sabbat, repos enfreint pour la Pâques, 44; pour sauver qui que ce soit, 255, pour les sacrifices, 85.
Sacrifice expiatoire, sa gravité relative, 64, 143, 253 ; autres consécrations, 287-8.
Sacrifice pascal ; heure et jour pour l'égorger, 60-4, 83, 88, le manger rôti, 61, n. 93, 97, offert par séries, 75-6, à brûler dès qu'il est impur, 110, défense de briser les os, 113-4.
Salomon au Temple, 307.
Samaritains. V. Cuthéens.
Sang, son rôle dans les sacrifices, 79, 225. V. Aspersion.
Schatiya, pierre fondamentale du Temple, 48, 218.
Schema, formule essentielle de la prière ; récitation à Jéricho, 58.
Scribes, se servent de colle pour accommoder le papier, 35.
Sections de service au Temple, au nombre de 24, p. 47.
Sépulture d'un mort ; interdit de tirer parti des pierres, 193.
Séries de gens offrant le sacrifice pascal, 75-80, 104, 118-9.
Servants, leur nombre pour la célébration du culte, 181.
Sicles de capitation, but et perception, 259-323.
Signal donné du Temple pour brûler tout reste de pain, 11, 12.
Silence, premier signe de sagesse, 147.
Simon le juste prédit la fin du Temple, 218, 234; sa piété, 285.
Sort (tirage au), mode de désignation des victimes, 201, et des servants 73 178-9, 196.
Soucca, tente symbolique habitée pendant la fête des Tabernacles, 19.
Source au Temple, 304.
Suprématie cédée en 3 circonstances, 82.
Tabéin, pièce de monnaie, 271-3.
Tables de la loi, composition, 295, 301-2.
Tables du Temple, en matières diverses, 306; nombre des tables, 298, 306, et des caisses, 298, 308 ; nombre des portes, 303 ; sa fin, 306. V. Schatiya.
Taupe : mode d'enfouissement, 6-8.
Tétragramme divin, nom sacré énoncé au Kippour, 196.
Todos, ses habitudes pascales à Rome, 95.
Topographie du second Temple, 194-6, 304-6.
Travaux permis (par exception) la veille de Pâques, 56-7.
Travaux publics en Adar, 259, 262; payés, 283.
Traversée maritime le samedi, 49.
Trésorier. V. Administration.
Trouvaille, ce qui est considéré comme tel, 314.
Usages locaux : sévérité ou relâchement dans l'interdit des travaux la veille des fêtes, 46, 48, 56, et voir Respect.
Vache rousse. V. Cendres.
Veille de fête, ne pas manger alors d'azyme, 148, et voir Usages.
Vente aux païens. V. Bétail.
Vin : pour le bien goûter on mange un peu, 4.
Vinaigre d'Idumée, interdit à Pâques comme ferment, 34, 35.
Yôma, grand jour (du pardon). V. Kippour.

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

Genèse, II, 12, p. 207.
VI, 16, p. 2; — 19, p. 141.
XXXV, 11, p. 103.
XXXVII, 31, p. 245.
XL, 11, 13, p. 149.
XLVII, 6, p. 32.
XLIX, 10, p. 300.
Exode, I, 11, p. 32.
III, 15, p. 196.
VI, 6, 7, p. 149.
IX, 8-9, p. 76.
XII, 2, p. 259; — 4, p. 68, 127-8; — 5, p. 7, 83, 141; — 6, p. 60, 76, 99; — 7, p. 118; — 9, p. 33, 94, 97; — 8, p. 115; — 15, p. 1, 9, 20, 83; — 16, p. 40; — 17-18, p. 1, 7, 28, 30, 31; — 19, p. 5, 7, 9, 35; — 20, p. 23, 28; — 22, p. 141, 156; — 26, p. 151; — 27, p. 63, 154; — 31, p. 76; — 38, p. 35; — 44, p. 129; — 40-49, p. 96; — 41, p. 152; — 46, p. 97, 118; — 48, p. 44, 129.
XIII, 3-4, p. 18, 23, 142; — 7, p. 7, 21; — 8, p. 151; — 13, p. 20; — 14, p. 151.
XV, 1, p. 261.
XVI, 12, p. 68; — 36, p. 158.
XIX, 1, p. 260.
XXII, 37, p. 161.
XXIII, 6, p. 230; — 18, p. 74, 84.
XXIV, 16, p. 157.
XXV, 2, 3, p. 261; — 10, p. 301; — 11, p. 302; — 17, p. 261; — 21, p. 303; — 30, p. 159.
XXVI, 1, p. 320. — 33, p. 213; — 35, p. 307; — 36, p. 320.
XXVII, 21, p. 181, 189, 191, 307.
XXVIII, 5, p. 295; — 15, p. 245; — 35, p. 245; 38, p. 100, 105, 109; — 42, p. 158.
XXIX, 1, 9, p. 158; — 12, p. 158; — 6, p. 245; — 18, p 182; — 29, p. 165; — 30, p. 164; — 35, p. 245; — 38, p. 60, 158; — 39, p. 60, 188.
XXX, 7, p. 179, 180-1, 188; — 8, p. 189; — 10, p. 222, 228; — 14, p. 264; — 15, p. 261-3, 266; — 23, 25, p. 299; — 31, p. 300; — 36, p. 210; — 39, p. 189.
XXXI, 13. p. 253; — 15, p. 55; — 19, p. 133.
XXXII, 3, p. 260; — 15, p. 302; — 31, p. 244, 258.
XXXIV, 1, p. 295; — 7, p. 195-6; — 19, p. 51; — 25, p. 71, 74.
XXXV, 22, p. 260.
XXXVII, 24, p. 308.
XL, 17, p. 259.
Lévit. I, 4, p. 265; — 6, p. 72; — 7, p. 174-6; — 8, p. 183-4; — 10, p. 67, 141; — 12, p. 184; — 15, p. 156; — 16, p. 180.
II, 2, p. 214, 309; — 3, p. 167; — 11, 13, p. 209.
III, 5, p. 80; — 6, p. 66.
IV, 7, p. 225; — 13, p. 103, 212; — 25, 30, p. 223; — 33, p. 63.
V, 5, p. 188; — 16, p. 25; — 19, p. 308.
VI, 2, 3, p. 173-4, 176; 5, p. 62, 174, 211-2; — 8, p. 64, 214; — 13, p. 156; — 14, p. 182, 317; — 15, p. 164, 317; 16, p. 263; — 23, p. 112.
VII, 13, p. 11; — 15, p. 2; — 19, p. 99.
VIII, 6, p. 158; — 11, p. 80; — 13, p. 158; — 18, p. 159; — 34, p. 155, 160.
IX, 4, p. 159; — 23, p. 159.
X, 16, p. 111; — 18, p. 112.
XI, 32, p. 82; — 33, p. 15; — 38, p. 39.
XII, 2-3, p. 19; — 15, p. 19; — 30, p. 114.
XIII, 24, p. 96; — 37, p. 83.
XIV, 4, p. 230; — 19, p. 63; — 31, p. 63.
XV, 25, p. 184.
XVI, 1, p. 172; — 2, p. 171; — 3, p. 153, 266; — 4, p. 191, 244; — 5, p. 243; — 6, p. 155, 166; — 8, p. 201-2; — 9, p. 232; — 10, p. 232; — 12, p. 170-1, 206, 211; — 13, p. 170-1; — 14, p. 195, 219; — 15, p. 79, 195, 220; — 17, p. 171, 218; — 18, p. 219, 221, 224; — 19, p. 180, 225; — 20, p. 225, 229, 232; — 21, p. 195-6, 233; — 23-24, p. 191, 193, 243; — 25, p. 243; — 27-28, p. 236; — 29, p. 247-8, 251; — 30, p. 194-5, 256; — 32, p. 165; — 33, p. 226; — 34, p. 241,
XVII, 6, p. 102.
XXI, 10, p. 169; — 29, p. 114.
XXII, 4, p. 56, 152; — 11-14, p. 227; — 18-19, p. 290; — 27-32, p. 240, 248, 250; — 29, p. 248, 250; — 34, p. 55; — 40, p. 156; — 44, p. 98.

XXIII, 3, p. 55 ; — 15, p. 98; — 28, p. 251 ; — 42, p. 19.
XXIV, 7, p. 94, 309; — 8, p. 156, 212; — 9, p. 168.
XXVII, 11, p. 291 ; — 26, p. 271 ; — 32, p. 265.
Nombres, II, 7, p. 212.
V, 22, p. 121.
VI, 9, p. 106; — 15, p. 29.
VII, 1, p. 160; — 11, p. 161 ; — 19-20, p. 140; — 39, p. 247.
VIII, 19, p. 47.
IX, 2, p. 80; — 10, p. 106, 135; — 12, p. 138; — 13, p. 137-9.
X, 4, p. 230; — 8, p. 165.
XI, 26, p. 231.
XII, 4, p. 140.
XIV, 1, p. 261.
XV, 11, p. 296; — 26, p. 103.
XVIII, 17, p. 77, 102.
XIX, 2, p. 155; — 3-4, p. 195; — 13, p. 77 ; — 15, p. 15; — 18, p. 39.
XXI, 1, p. 158.
XXV, 14, p. 164.
XXVI, 56, p. 201.
XXVIII, 2, p. 80; — 4, p. 70; — 14, p. 259.
XXIX, 11, p. 243; — 39, p. 99.
XXXI, 20, p. 82; — 25, p. 245.
XXXII, 22, p. 278-9.
XXXIII, 38, p. 157 ; — 40, p. 158.
Deutéron., I, 22, p. 261.
IV, 13, p. 302.
VI, 4, p. 58 ; — 6, p. 157 ; — 16, p. 170 ; — 20, p. 151.
VIII, 3, p. 248.
X, 2, p. 301 ; — 6, p. 157.
XI, 14, p. 47.
XII, 27, p. 77.
XIV, 23, p. 138 ; — 26, p. 121 ; — 44, p. 299.
XV, 19, p. 278.
XVI, 1-2, p. 49, 63, 83, 179 ; — 3, p. 9, 31, 36, 83, 123 ; — 4, p. 7 ; — 5, p. 130 ; — 6, 7, p. 46, 60, 62, 138 ; — 15, p. 103 ; — 16, p 47.
XVII, 6, p. 231 ; — 18, p. 300.
XVIII, 3, 4, p. 51 ; — 7, p. 173.
XIX, 1, 7, p. 230; — 8,
XIX, 8, p. 240 ; — 17, p. 230.
XXI, 8, p. 141.
XXIV, 8, p. 250.
XXVI, 5, p. 151.
XXVIII, 36, p. 299.
XXIX, 7-11, p. 240, 248.
XXX, 10, 11, p. 183.
XXXI, 20, p. 212 ; — 26, p. 303.
XXXIII, 2, p. 303.
Josué, V, 5, p. 134.
XVIII, 10, p. 201 ; — 25, p. 29 n.
XIX, 2, p. 49 n.
XXII, 22, p. 279.
XXIV, 2, 3, p. 152.
Juges, V, 2, p. 153.
IX, 38, p 87.
XIX, 1, p. 165.
I, Samuel, II, 22, p. 171.
IV, 8, p. 299.
XI, 1, p. 298.
XIV, 8, p. 299.
XVI, 12, p. 300.
XVII, 49, p. 246.
XXI, 7, p. 307.
XXIII, 10, 11, 12, p. 246.
XXX, 8, p. 246 ; — 12, p. 252.
II, Sam. XI, 11, p. 299.
I Rois, I, 33, p 300.
VI, 17, p. 216; — 20, p. 207.
VII, 50, p. 141 ; — 48, p. 307.
VIII, 8, p. 298; — 65, p. 105 ;
XII, 10, p. 310; — 14, p. 308, 310.
II Rois, XX, 17, p. 298.
XXIV, 8, p. 306 n ; — 17, p. 301.
Isaïe, III, 26, p. 132.
XIX, 8, p. 132; — 19, p. 235.
XXII, 1, 2, p. 306 ; — 8, p. 163 ; — 14, p. 256.
XXV, 11, p. 304.
XXVIII, 16, p. 219.
XXX, 29, p. 139.
XXXIII, 17, p. 249 ; — 21, p. 304.
XXXV, 2, p. 208.
LIII, 12, p. 292.
Jérémie, III, 3, p. 246; — 14, p. 256.
VI, 4, p. 60.
X, 7, 208.
XIV, 8, p. 255, 258.
XXV, 15, p. 149.
XLVI, 20, p. 188.
Ezéchiel, I, 10, p. 171, 218.
IX, 2, p. 244.
XVI, 7, p. 150 n.
XX, 32, p. 255.
XXVI, 9, p. 240.
XXXVI, 26, p. 202 ; — 25, p. 255, 258.
XLIII, 8, p. 141.
XLVII, 12, p. 305; — 2, 5, 8, p. 304.
Petits proph. Nahum, I, 4, p. 208.
Joel, II, 23, p. 305.
Sophonie, I, 12, p. 2.
III, 7, p. 261.
Osée, III, 4, p. 245.
VIII, 14, p. 297.
Malakhi, II, 4, p. 244.
Zacharie, XI, 1, p. 234.
XIII, 1, p. 304.
XIV, 8, p. 304 ; — 20, p. 45.
Psaume XI, 3, p. 48; — 6, p. 149.
XVI, 5, p. 149.
XVIII, 5, p. 149.
XXII, 10, p. 252.
XLV, 14, p. 164.
L, 1, 2, p. 218 ; — 3, p. 294.

LI, 5, p. 257.
LV, 15, p. 185.
LVIII, 4, p. 252.
LXV, 14, p. 276.
LXXI, 4, p. 234.
LXXII, 7, p. 158.
LXXV, 9, p. 149.
LXXXIX, 8, p. 294; — 33, p. 256.
CVI, 6, p. 195.
CXIII, 8, p. 152.
CXIV, 9, p. 152.
CXVI, 1, p. 77-8; — 13, p. 149.
CXXIII, p. 76.
CXXVII, 1, p. 170.
CXXXV, 7, p. 78.
CXXXVI, p. 77, — 25, p. 78.
CXXXVII, p. 153; — 7, p. 163.
CXLIV, 8, p. 129.
Proverbes III, 4, p. 278-9.
X, 7, p. 199; — 27, p. 162.
XVI, 4, p. 83.
XVII, 4, p. 199.
XX, 27, p. 2.
XXV, 6, p. 244.
XXVI, 11, p. 257.
XXVII, 23, p. 147.
Job, 1, 5, p. 255,
XXXIII, 6, p. 188; — 27, 28, p. 257.
XXXVIII, 10, 11, p. 305.
Daniel, V, 5, p. 198.
IX, 5, p. 196.
Ezra, I, 9, p. 198.
IV, 3, p. 264-6.
VIII, 27, p. 268.
Néhémie, VIII, 15, p. 19.
X, 33, p. 273.
Cantique, V, 4, p. 303.
Lament., II, 8, p. 117.
Ecclésiaste, VII, 12, p. 252.
Esther, VII, 8, p. 148.
IX, 28, p. 50.
I, Chron. III, 15, p. 301.
IX, 20, p. 164.
XVII, 16, p. 80.
XXIII, 12, p. 158.
XXIX, 4, p. 207; — 19, p. 110.
II Chron., II, 13, p. 217.
III, 6, p. 207; — 8, p. 216; — 55, p. 292.
IV, 6, p. 198; — 8, p. 307.
—, 19, 20, 21, p. 307.
—, 7, p. 307.
VII, 3, p. 187.
XIII, 11, p. 307.
XXI, 13, p. 295.
XXIV, 8, p. 310; — 9, p. 260; — 14, p. 310.
XXVIII, 12, p. 77 n.
XXIX, 17, p. 136; — 28, p. 47.
XXX, 18-19, p. 136.
XXXV, 3, p. 299.

NOMS PROPRES DE LIEUX ET DE PERSONNES

(EN DEHORS DES TALMUDISTES)

Abihu, 111.
Abtinos, 170, 199, 213, 286, 292.
Acco, 48-49, 305.
Adiabène, 197.
Adonias, 300.
Aïn-Sikhar, 292.
Alexandrie, 35, 199, 235.
Ahia, 292, 296.
Aquilas, 198.
Ariss, 45.
Arnon, 136.
Aron, 111, 157.
Arsela, 233.
Ascher, 49 n.
Atarim, 158.
Athalie, 300.
Babylone, 83, 279.
Bag-Bag, 141.
Baïtos, 31, 170.
Balsan, 292.
Ben Abtiah, 250.
Ben Babi, 180, 292.
B. Arza, 292-4.
B. Bôcri, 263.
B. Gaber, 292-4.
B. Gamala, 197, 215,
B. Garmo, 292. V. Garmo.
B. Horon, 240.
B. Ilam, 164.
B. Qamçar, 199.
B. Qamhith, 215.
B. Qatin, 197.
Berbérie, 305.
Beth-Gobrin, 245.
Bettyra, 81-2.
Beçalel, 302.
Bira, 110.
Biro, 49.
Boçra, 216.
Bouli, 314.
Calabre, 305.
Cappadoce, 90, 238.
Carthagène, 169.
Cédron, 224.
Césarée, 8, 82, 115.
Chypre, 209.
Cippori, 49, 58-9, 82, 234, 262, 313.
Çophim (Scopus), 45.
Çouq, 235.
Daphné d'Antioche, 306.
David, 80, 299.
Egypte, 105, 141.
Egyptiens, 32.
Eléazar, 292-4.
Elie, 171, 275, 299.
Enos, 305.
Etam, 197-8.
Eutinos. V. Abtinos.
Ezra, 264-5.
Galilée, 50, 56.
Gabini, 292-4.
Ganoth-Cerifin, 293.
Garmo, 199, 286, 292.
Germanus, 253.
Gofta, 314.
Goliath, 246.
Grogroth, 284.

Guibeon, 29.
Guinaï (fleuve), 314.
Hagros, 199.
Hamath, 105.
Hébron, 185-6.
Hélène, 197-8.
Hikouk, 10.
Hillel, 81.
Hogros b. Levi, 292-4.
Hor, 157.
Idumée, 34.
Iehoyakim, 300, 306.
Indes, 190, 193-4.
Jéhu, 300.
Jéricho, 48, 57-8.
Jérusalem, 3, 11, 48, 110, 116, 263, 268, 312.
Joas, 300.
Jonathan, 48.
Joppé, 6, 198, 305.
Joram, 300.
Joseph, 273.
Josias, 300.
Jourdain, 209.
Judée, 50.
Keboul, 49.
Levi, 314.
Lod, 45.
Maccabée, 137 n.
Mahomeria, 51.
Mardochée, 292.
Mebia-Iayin, 52.
Médie, 34, 279.
Méditerranée, 305.
Mescha, 49.
Miçpa, 180.
Miriam, 157.
Migdal-Ceboya, 48.
Migdal-Eder, 314.
Modéin, 137.
Modiim, 87.
Moïse, 76, 295.
Monobaz, 197.
Mosséra, 158.
Nabucodonozor, 298, 306.
Nadab, 110.
Nahschon, 114.
Nehardea, 69.
Nehonia, 292-4.
Nemra, 58.
Nicanor, 197-8, 303.
Nob, 29.
Noé, 2, 141.
Onias III, 234.
Palestine, 51, 83, 105, 192, 201, 279.
Parwa, 190.
Parwayim, 207.
Pelusium, 190, 193.
Petahia, 292-3.
Pinhas (Phinée), 111, 164, 292-4.
Qebotal, 172.
Rachel, 273.
Rimmon, 8.
Rome, 95, 203.
Salomon, 31, 105, 198, 217, 300, 307.
Samkhi, 304-5.
Sanaa b. Benjamin, 281.
Saron, 218.
Saül, 300.
Sedecias, 301.
Sennaherib, 139.
Sidon, 305.
Sikhnin, 202.
Siméon-le-Juste, 162-3, 218, 234, 284.
Sion, 299.
Sodome, 209.
Susitha, 186.
Tibériade, 45, 49, 305.
Tobie, 96.
Todos, 95.
Tyr, 16.
Upaz, 207-8.
Yabneh, 263.
Yohanan b. Pinhas, 292.
Yokonia, 303.
Zimri, 111, 164.

Imprimerie A. Derenne, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

LHeb.
T151
.Fs
179892
Author Talmud
Title Le Talmud de Jérusalem. Vol.4-5 in 1
tr. by Schwab.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU